This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 418Y V

Harvard Depository
Brittle Book

560
Holtzmann

Holtzmann c.2

יהוה

Das
messianische Bewusstsein Jesu.

Ein Beitrag
zur Leben-Jesu-Forschung.

Von

H. J. Holtzmann.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1907.

Alle Rechte vorbehalten.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
SEP 11 1907
— LIBRARY. —

57, 634

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Ein rückläufiges Buch eines alternden Theologen. So wird man vielleicht da und dort empfinden und urteilen. Alt genug bin ich allerdings, um den Vor- und Rücklauf des Pendels an der Uhr unserer gemeinsamen theologischen Lebensarbeit in seiner konstanten Gesetzmässigkeit soweit beobachtet und begriffen zu haben, als mit einer gewissen Sicherheit jeweils hier auf Rückschläge, dort auf neue Anläufe zu rechnen ist. Wie auf dem weitesten Kampffeld Metaphysik und Historismus, Deduktion und Induktion, vorauseilende Intuition und nachrechnende Reflexion sich abwechselnd gegenseitig verdrängen, so steigen auch am gesonderten Horizont der Spezialforschung immer dieselben Sterne auf und nieder. Wie steht es um Paulus? Ist er nicht heute der Mann unerbittlicher Konsequenz eines überall Zusammenhänge anstrebenden Denkens, morgen der unerschöpfliche Produzent religiöser Ergüsse und eruptiver Bekenntnisse, die man vielleicht auf Einheitlichkeit und Uebereinstimmung ihrer Motive und Ziele, aber ja nicht auf logische Kompatibilität der jeweils zur Verwendung kommenden Vorstellungen und Begriffe ansehen und prüfen soll? Zuerst sind die Ausgänge seiner Gedankenwelt rein jüdisch gewesen, dann wurden sie zum guten Teil griechisch, weiterhin lieber „hellenistisch", bald genug wieder alttestamentlich u. s. w. Bald bildet er die geradlinige Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu, bald einen dieses im Grunde ignorierenden neuen Anfang. Und nicht viel anders als um diesen „zweiten Stifter des Christentums" steht es um den ersten. Auch hier wechseln, und zwar nicht ganz ausser Zusammenhang mit jeweiligen theologischen Stimmungen, die auf Gesetzlichkeit oder Gesetzesfreiheit, auf Nationalismus oder

Universalismus, auf Gegenwartshorizont oder Zukunftsperspektive lautende Urteile. Unter einem ähnlichen Eindruck eröffnet ein die Gedanken Kalthoffs fortführender Vertreter der jüdischen Gelehrsamkeit, B. Kellermann, seine Kritischen Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums (1906, S. 9) mit den Worten: „Für den einen Forscher liegt in dem messianischen Selbstbewusstsein der grösste Beweis für den göttlichen überempirischen Charakter Jesu, für den anderen wieder in seiner Ablehnung dieses Ehrentitels. Demzufolge wird bald mit Zuhilfenahme eines umfangreichen Beweismaterials die Historizität des Messiasbewusstseins behauptet, bald wieder mit ebenso umfangreichem Material diese Historizität preisgegeben." Anerkannt muss jedenfalls werden, dass unser Wissen um das Urchristentum auf diesem endlose Wiederholungen wesentlich der gleichen Gegensätze aufweisenden Wege nicht geringer geworden, sondern vielmehr vorangekommen ist und noch täglich vorankommt. Die Uhr wird gerade durch den geregelten Takt des Pendelschlags im Gang erhalten. Aber ein gewisses Gefühl der Ermüdung beschleicht doch ab und zu den Beobachter, dessen Gedanken sich auf diese Art von Wiederbringung aller Dinge einrichten müssen. So etwa wie der indische Theosoph sich heraussehnt aus dem ewigen Kreis der Wiedergeburten, so träumt gelegentlich auch einmal der christliche Theologe von einem Nirwana als der Stätte des Gottesfriedens für die endlos bald von rechts nach links, bald von links nach rechts aufgewickelten Probleme der Philosophie und Theologie. Aber wir wissen, dass solche letzte Ruhepunkte und höchste Strebeziele immer nur in jener Unendlichkeit liegen, wo die Parallelen sich schneiden. In der Wirklichkeit dagegen stellt der Wechsel von Stoss und Gegenstoss den normalen Rhythmus des wissenschaftlichen Gedankens dar, und nur sehr allmählich lässt sich das Abnehmen der Gegenwirkung auf vordringende Wahrheiten mit einiger Sicherheit konstatieren, so dass man das Gefühl hat, sich doch auf einer bestimmten Bahn und in einer zukunftssicheren

Richtung zu bewegen. So ist mir, als ich zu den eben jetzt wieder lebhaft geführten Verhandlungen bezüglich des geschichtlichen Charakters des Messianismus Jesu Stellung suchte, deutlicher als zuvor ins Bewusstsein getreten, dass nur zwei Antworten auf die Frage, ob Jesus Messias sein wollte, es zu einer recht einleuchtenden Durchführung gebracht haben: entweder ein rundes Nein oder ein bedingtes Ja, nämlich Messias, aber im Sinne des Menschensohnes. Da auch die erstere Lösung durchaus von einem bestimmten Ergebnis der Forschung nach dem Sinn dieses Ausdrucks bedingt wird, weist die Messiasfrage auf jedem zu ihrer Lösung eingeschlagenen Wege auf die Menschensohnfrage, als auf die Frage nach dem „Wie" zurück, die aber zu keinem so sicheren Austrag zu bringen ist, wie die allgemeinere Frage nach dem „Dass" überhaupt. Beide Fragen bilden nun aber eines jener Probleme, und zwar nicht das leichteste, welche sich in der Aufgabe, ein Leben Jesu zu schreiben, zusammenfinden, und sie tragen das Ihrige mit zu dem immer allgemeiner konstatierten Befunde bei, dass diese Aufgabe überhaupt schwerlich lösbar sei. Denn dass die zu Gebote stehenden Quellen hierzu nur in bedingtem Masse ausreichen, ergibt sich doch aus jeder erneuten Prüfung derselben. Und mehr noch! „Bei solcher Prüfung — lesen wir bei Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung (1906, S. 72) — lässt sich die Subjektivität des Prüfenden nicht absolut ausschalten; schon darum wird es die Geschichtswissenschaft auch in Zukunft nicht zu einem im absoluten Sinne objektiv wahren, unerschütterlich sicheren Bilde des wirklichen Jesus bringen." In der Tat liesse sich leicht nachweisen, dass jeder, der es unternahm, in die Lage kam, unbewusst ein Stück seiner Theologie, manchmal sogar überhaupt seiner Individualität, mit in das entworfene Bild aufzunehmen. Das aber ist es ja gerade, was möglichst vermieden werden sollte. Was an der Leben-Jesu-Forschung wissenschaftliche Leistung zu sein beanspruchen kann, findet seinen Platz da und dort in den Kommentaren zu

der Evangelien, konzentrierter in der Neutestamentlichen Theologie. Aber selbst ein mit in diesen Disziplinen behauenen Bausteinen aufgerichtetes Leben Jesu wird, weil ein Höhe- und Tiefeverhältnisse zuverlässig bestimmender Bauplan nicht überliefert ist, immer zum guten Teil Sache künstlerischen Schaffens sein und liegt darum nicht mehr innerhalb der Grenzen streng wissenschaftlicher Kompetenz. Mag darum die objektive Unmöglichkeit dahingestellt bleiben: eine subjektive existiert für den Verfasser vorliegender Abhandlung jedenfalls. Beweis dafür leisten die vielen Punkte, auf welchen er nur eine relativ oder vermutungsweise richtige Entscheidung zu treffen im Stande war. Sofern die Arbeit sich auf zweierlei Gesichtspunkte einlässt, darf ich zum Schlusse den Wunsch aussprechen, sie möchte den Historikern nicht allzusehr theologisch orientiert, den Theologen nicht zu einseitig historisch angelegt vorkommen. Doch geniessen jene immerhin den Vorteil, ferner liegendes überschlagen zu dürfen, und unter diesen brauchen wenigstens solche, die zur Bildungsschicht Westfälischer Konsistorialräte gehören sollten, das Buch gar nicht aufzuschlagen.

Baden, im Dezember 1906.

H. Holtzmann.

Berichtigungen.

S.	Z.	v.	lies
29	11	o	thanien
30	10	o	welcher
23	8	o	Mc 14
32	3	u	185 (statt 168)
36	3	o	Uebergehung
39	4	o	11 (statt 21)
39	11	o	29 (statt 27)
40	9	o	Mt 9 (statt Mc 9)
45	7	u	aufgebürdete
47	17	u	evolutionistische
51	14	o	7_{18} (statt 7_{31})
58	7	u	7_{18} (statt 7_{31})
59	8	o	2_{28} (statt 2_{8})
69	16	o	Mc 2 (statt Mc 3)
69	20	o	gesicherten
69	7	u	hinweisend
71	15	o	Das
71	17	o	16_{16} (statt 16_{18})
71	15	u	„Mensch durch (statt: mit „Mensch“)
74	1	u	desorientiert
77	10	o	Bekanntschaft
86	17	u	beginnenden (statt liegenden)
89	17	u	Mt 22 (statt Mt 26)
93	8	u	4 (statt 5)

Unter den vielerlei Problemen, in welche nach Wellhausens treffendem Urteil heutzutage alle Wissenschaft vom „Leben Jesu“ zerfällt[1], steht die Frage nach der Geschichtlichkeit seiner Messianität ohne Zweifel obenan. Da dieselbe nicht bloss in sehr verschiedener Weise, sondern auch nicht ganz selten in geradezu verneinendem Sinne beantwortet wird, dürfte es angemessen erscheinen, die Gestalt, welche sie mit der Zeit angenommen hat und dem heutigen Betrachter zeigt, mit einigen deutlichen Strichen zu zeichnen und Stellung zu den mancherlei Schwierigkeiten zu nehmen, welche sie für die sogenannte Leben-Jesu-Forschung mit sich führt.

I. Dem Draussenstehenden mag es befremdlich erscheinen, dass die Frage, ob Jesus von Nazaret als Messias gegolten, ob er gar selbst habe Messias sein wollen, innerhalb einer christlichen Theologie überhaupt aufgeworfen werden und eine sehr ernsthaft zu nehmende, heute noch zu keinem Abschluss gediehene Debatte veranlassen konnte. Denn was kann Christentum anders sein wollen als die Religion, sei es des Christus, sei es vom Christus. Christus aber ist ja die Uebersetzung von Messias. Somit erscheint es nur begreiflich, ja selbstverständlich, wenn die sich als beati possidentes fühlenden Vertreter der traditionellen Theologie schon an der Fragestellung selbst Anstoss nehmen und sie als einen Angriff auf ihren ältesten Besitztitel empfinden, ja die ganze religiöse Bedeutung Jesu da für gefährdet erklären, wo sein messianisches Selbstbewusstsein geleugnet oder doch wenigstens für zweifelhaft gehalten wird[2]. Unerwartet wird dagegen manchem

[1] Einleitung in die 3 ersten Evangelien 1905, S. 89.

[2] Vgl. z. B. Julius Kögel, Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik, 1906.

die Tatsache entgegentreten, dass zuweilen gerade ein positiv religiöses Interesse mit im Spiele ist, wenn das messianische Bewusstsein Jesu als problematisch empfunden und für den christlichen Glauben minderwertig behandelt wird. Wäre er wirklich nicht als Messias aufgetreten: „er würde für uns nicht verlieren“ [1]. „An und für sich wäre es ja kein Opfer, müssten wir auf das Messiastum Jesu verzichten“ [2]. Denn damit hat er „das Geheimnis seiner Persönlichkeit weniger enthüllt, als vielmehr mit fast undurchdringlichen Schleiern umgeben“ [3]. „Wir verstehen als Nicht-Juden überhaupt nicht, was diese Würde besagen soll und welchen Umfang und welche Höhe sie hat. Erst wenn wir ihren Sinn durch geschichtliche Untersuchung ermittelt haben, können wir fragen, ob dem Wort eine Bedeutung zukommt, die irgendwie bestehen bleibt, auch nachdem die jüdisch-politische Form und Schale zerbrochen ist“ [4]. Zwar „vermögen wir heute noch an diesem uns so fremden Begriff einzelnes nachzuempfinden“ [5]. „Aber darüber hinaus vermögen wir der messianischen Idee einen Sinn und eine Geltung nicht mehr zu geben; Jesus selbst hat sie ihr genommen“ [6].

Der auf in dieser Richtung gemachten Versuchen, ein Christusbild ohne „Christus“ zu entwerfen, ruhende Verdacht

[1] Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 5. Ausg. 1904, S. 388. Das Evangelium Marci 1903, S. 71.

[2] R. Steck, Protestantische Monatshefte 1903, S. 91, woselbst er aus den letzten Lebensjahren von Heinrich Lang das Bekenntnis berichtet, früher habe er das messianische Bewusstsein Jesu mit Volkmar abgelehnt; davon sei er zurückgekommen, aber „nicht zum Vorteil seines Glaubens“.

[3] O. Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu 1906, S. 150.

[4] Harnack, Das Wesen des Christentums 1900, S. 81. Aehnliche Stimmung bei O. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum 1906, S. 40.

[5] S. 90. Wesentlich so denken auch Sulze, Protestantische Monatshefte, 1906, S. 223 und Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2] 1904, S. 32: „Ausser dem einen Gedanken: der Messias ist der abschliessende Gesandte Gottes, war lauter jüdische Beschränktheit mit diesem Titel gegeben. Gottlob ist Jesus etwas anderes und Grösseres gewesen, als jüdischer Messias“.

[6] S. 89.

der im Dienst einer theologischen Theorie stehenden Absichtlichkeit[1], darf uns nicht abhalten, sie ernsthaft zu nehmen. Begegnen wir doch auf diesem Wege nicht bloss Vertretern der modernen Theologie, sondern auch dem ihnen keineswegs besonders geneigten E. v. Hartmann, dem zufolge Jesus selbst „das Dogma von seiner Messianität für indifferent zur Seligkeit hielt". Dieses „hat mithin unmittelbar gar keine religiöse Wichtigkeit". „Für denjenigen, der so wie so das Evangelium von Jesu annimmt, ist der Glaube an seine Messianität ganz überflüssig"[2]. Andererseits entsetzt sich vor einem solchen Gedanken nicht bloss die Orthodoxie, sondern auch auf der Gegenseite wird erachtet, „dass, wenn Jesus sich selbst nicht für den Messias gehalten hat, das den Todesstoss für den christlichen Glauben bedeutet"[3]. „Der Messiasname schliesst die Behauptung der Unüberbietbarkeit des Christentums in sich", „enthält die Gewissheit eines höchsten bei Jesus zu findenden Heils; auch auf diesen Gedanken wird die Christenheit niemals verzichten"[4].

Eine Schicksalsfrage stellt sich hier allerdings insofern, als Jesus nach seiner bleibenden Bedeutung (sagen wir einmal: für das zwanzigste Jahrhundert) ohne Frage darstellbarer, verständlicher, vielleicht auch annehmbarer erschiene, wenn

[1] Oscar Holtzmann, Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung, 1902, S. 8: „So hoffte man das Bild Jesu von einem Zuge zu reinigen, der doch es nur zu verunzieren und zu entstellen schien." Vgl. S. 11. Wesentlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und bekämpft Julius Kaftan, Jesus und Paulus 1906, S. 12 f. 19 f. das Christusbild der „modernen Theologie". Ebenso vorher schon A. Loisy, Evangelium und Kirche 1904, S. 66: „Es berührt seltsam zu sehen, wie beunruhigt gewisse protestantische Theologen von diesem „jüdischen" Begriff sind, den sie gern aus dem Evangelium Jesu fortschaffen und der apostolischen Tradition zuschreiben möchten, um sich einen Christus nach ihrem Herzen zu schaffen."

[2] Das Christentum des Neuen Testaments 1905, S. 110.

[3] Albert Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu (2. Heft der Schrift: Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums) 1901, S. VI.

[4] Oscar Holtzman S. 25 f.

seine Gestalt dem Halbdunkel messianischer Apokalyptik und damit auch dem Zauber und Zwielicht der messianischen Sage ganz zu entrücken wäre. Auch die „christozentrische“ Theologie kennt ihn ohne Frage von einer Seite, die ihr wertvoller ist, als der ganze Messianismus. Wie aber einer ihrer hervorragendsten Vertreter kürzlich mit anerkennenswerter Schärfe ausgesprochen hat[1], so gilt es hier unter Beiseitesetzung aller religiösen Werturteile einer rein historischen Frage ins Gesicht zu sehen. Demgemäss wird hier zunächst nur beabsichtigt, von den Akten eines ungefähr ein Vierteljahrhundert füllenden Prozesses Kenntnis zu nehmen. Es gilt dieselben einigermassen zu sichten und dabei in solcher Ordnung aufzuführen, dass sich Pro und Contra deutlich gegenübertreten und auf diesem Wege das Problem selbst einer Entscheidung näher geführt werden kann.

Freilich hängt die Möglichkeit einer Entscheidung mit der Lösbarkeit einer anderen Frage zusammen, die weitschichtig genug ist, um einer gesonderten Behandlung zu bedürfen. Es handelt sich um die so emsig betriebene und noch immer nicht zur Ruhe gekommene Forschung nach Bedeutung und Herkunft der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn. Eben sie ist es gewesen, die erste Veranlassung zum Zweifel an der messianischen Bestimmtheit des Selbstbewusstseins Jesu geboten hat. So bei G. Volkmar und A. Jacobsen, die schon ganz ähnlich, wie jetzt Eerdmans, Lietzmann, Wellhausen, Nathaniel Schmidt u. a., die in den Evangelien vorliegende Entwickelung des Begriffes Menschensohn erst nach dem Tode einsetzen lassen. Erst damals hat man nach Volkmar in Jesu Person und Geschick eine Erfüllung messianischer Weissagungen gefunden und ihm Worte in den Mund gelegt wie Mc 8 31 [2]. In der gleichen Richtung weist Jacobsen besonders auf das Fehlen des

[1] Kaftan, S. 7. 13. 23. 26.

[2] Kommentar zur Offenbarung Johannis 1862, S. 68. Die Evangelien 1870, S. 197 f. Dazu Anhang 1876, S. 736. Jesus Nazarenus 1882, S. 143 f. 150 f. 153. 191. 197. 248.

Menschensohnes in der paulinischen, überhaupt in der brieflichen Literatur des Neuen Testamentes hin; er leugnet nicht sowohl direkt das Messiasbewusstsein Jesu, als vielmehr jene Selbstbezeichnung, zu welcher erst der johanneische Apokalyptiker den Uebergang bilde, indem er in Jesus zwar nicht ausdrücklich und direkt den Menschensohn, aber doch einen solchen erblickt, welcher „gleich einem Menschensohne" auftritt[1]. Ohne diese Vorgänger zu berücksichtigen, hat weiterhin W. Brandt[2] die Behauptung aufgestellt, dass erst Marcus auf Grund der apokalyptischen Bilderrede den Menschensohn in die Reden Jesu und überhaupt in die evangelische Geschichte eingeführt habe. Jesus selbst sei mindestens nicht zu einer unbedingten Gewissheit seiner Messianität gelangt[3]; erst die Jünger erwarteten ihn mit Bestimmtheit als Messias wiederkehren zu sehen[4]. Vorgearbeitet hatte dem holländischen Kritiker der Leidener Altmeister J. H. Scholten selbst, indem er den Satz vertrat und geschickt verteidigte, dass Jesus niemals seine Person, sondern stets nur seine Sache zum Gegenstand seiner Verkündigung gemacht und in den Mittelpunkt des Evangeliums gestellt habe[5]. Gleichfalls in Holland lenkten auf solche Wege ein A. Loman[6] und

[1] Protestantische Kirchenzeitung 1886, S. 563 f. 583 f. 606 f. 630 f.

[2] Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893, S. 562 f. 566. Vgl. auch Oort, De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in het NT. 1893, S. 75 f.

[3] S. 473 f. 476. Auch der ebenso urteilende Eerdmans, Theologisch Tijdschrift 1894, S. 173 gibt ein auftauchendes Messiasbewusstsein wenigstens für die letzten Tage Jesu zu.

[4] S. 478.

[5] Het evangelie naar Johannes 1864. Deutsch von H. Lang, Das Evangelium nach Johannes 1867, S. 232 f. 354 f. Het oudste evangelie 1868. Deutsch von Redepenning, Das älteste Evangelium 1869, S. 185. Charakteristisch ist auch die Art, wie bei Untersuchung des Zeugnisses des Josephus über Jesus in Historisch-kritische bijdragen 1882, S. 1 f. die Frage, ob der jüdische Geschichtsschreiber nicht von einem Prätendenten der Messiaskrone habe Notiz nehmen müssen, höchstens insofern berührt wird, als S. 10 der messianische Einzug in Jerusalem fraglich erscheint.

[6] De Gids 1888 II, S. 118.

A. Bruins[1], in Frankreich E. Havet[2], in England James Martineau[3], in Amerika G. L. Cary[4] und Nathaniel Schmidt[5], die beide von der Verneinung des Menschensohnes aus zur Verneinung des Messias gelangten, in Deutschland der als „Veteran" schreibende Anonymus[6]. Nach P. de Lagarde „ist es Jesu nicht eingefallen, sich für den Messias auszugeben"[7], und ist das Neue Testament in dieser Beziehung in sich zwiespaltig[8]. Auch aus religiösen Motiven zieht J. Meinhold den Messianismus in Zweifel[9], und dahin scheint auch bei Arnold Meyer die Neigung zu gehen[10]. Einen Nachtrab bilden die jüdischen Gelehrten Jacobs, Kohler und Krauss[11]. Bei Kalthoff vollends, der das Christusbild aus der, Dampfkraft für die sozialistische Agitation liefernden, messianischen Idee zusammengerinnen lässt, gibt der Messias sein persönliches Leben überhaupt an den unpersönlichen Messianismus als den jüdischen Beitrag zum Revolutionsprogramm des römischen Proletariats ab[12]. Einen etwas anderen Verduftungsprozess macht der persönliche Messias bei W. B. Smith durch, welcher die „Auferstehung", kraft deren Jesus Röm. 1 4 und in der Apostelgeschichte (besonders 13 33. 34) zum Sohn Gottes erhoben wird, unter

---

[1] Heeft Jezus sich zelven als den Messias beschouwd? Bibliotheek van moderne Theologie en letterkunde 1893.

[2] Le christianisme et ses origines IV, 1884, S. 15 f. 75.

[3] The seat of authority in religion 1890, S. 326 f. 349, [4] 1898 S. 355. In dieser Form hat A. Réville, Jésus de Nazareth 1897, II, S. 184 f. die Hypothese bekämpft.

[4] The synoptic gospels 1900, S. 360 f.

[5] The prophet of Nazareth 1905, S. 131 f. Vgl. auch Encyclopaedia biblica 1904, S. 4739 f.

[6] Bibelglaube und Christentum im Zusammenhang des NT mit dem AT. 1883. Der geschichtliche Christus in seiner Idealität 1884. Ein Vermächtnis Straussens an den deutschen Liberalismus, 1885.

[7] Deutsche Schriften, I, 1887, S. 69. [8] S. 291.

[9] Jesus und das Alte Testament, 1896, S. 89 f. 101.

[10] Das „Leben nach dem Evangelium Jesu", 1905, S. 5 f. Nach S. 20 ist die Messiasfrage für Jesus selbst ein Problem gewesen.

[11] Jesus of Nazareth: The Jewish Encyclopedia VII, 1904, S. 163 f.

[12] Die Entstehung des Christentums, 1904.

Streichung des Zusatzes „von den Toten“ auf den Begriff der „Einsetzung“, nämlich als Messias, Weltrichter und Stellvertreter Gottes, reduzieren und alles auf ein vorchristliches Gottwesen beziehen möchte[1].

Aber auch eine vorsichtiger voranschreitende Forschung sah sich auf einen Weg gedrängt, der zur möglichsten Vergleichgültigung des Messianismus führen musste. Nachdem erst einmal zahlreiche Aeusserungen messianischen Selbstbewusstseins bei Matthäus und Johannes als ungeschichtlich erkannt waren, stand bei der zweifellosen Abhängigkeit des Lukas von Markus nur noch dieser als der eigentliche Urevangelist im Wege. Einen nachhaltigen Vorstoss auch gegen den geschichtlichen Wert dieses, gleichwohl als ältester evangelischer Bericht vorausgesetzten, Evangeliums brachte das einen Markstein im Gang der Evangelienkritik bezeichnende Buch von W. Wrede, das zugleich eine negative Stellung zu unserm Problem im Hintergrunde erkennen lässt[2]). Der Messianismus sei nachträglich in das Leben Jesu zurückgetragen. Aus dem widerspruchsvollen Zusammensein zweier heterogener, sich gegenseitig aufzehrender Elemente, des geschichtlichen und des dogmatischen, erklärt sich das vorliegende Gewebe der Mc-Darstellung, darin blasse Reste von Erinnerungen geschichtlicher Art den Aufzug, dogmatisch geartete Vorstellungen rein übernatürlicher Art den Einschlag bilden. Demgemäss gefällt sich der Evangelist in Schilderung eines Jesus, der zugleich Messias war und nicht war, seine Messianität bald bekannte, bald verhüllte. In jenem Fall konnten ihn aber schon zu ihrer Zeit die Jünger, in diesem können wenigstens wir Heutigen ihn nicht mehr verstehen, und ebenso wenig können wir uns in das vom Verfasser gezeichnete Bild eines Schriftstellers finden, der, um die ihn beherrschende fixe Idee von einer messianischen Offen-

[1] Der vorchristliche Christus, mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel. 1906, S. 71 f. 81 f. 88.

[2] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, S. 207. 221 f. 226 f. 229. 235. Jedoch S. 221 „soll hier nicht etwa nebenbei entschieden werden, ob Jesus sich wirklich für den Messias gehalten hat.“

barung, die zugleich Verhüllung ist, durchzuführen, lauter geheimnisvolle, übermenschliche, unbegreifliche Situationen schafft und damit eine beispiellose Konfusion verschuldet, die ihren letzten Grund doch wohl in einer ganz eigenartigen Struktur des eigenen Kopfes gehabt haben müsste[1].

Direkt an Wrede schliesst sich Albert Schweitzer an, der mit seiner „konsequenten Eschatologie" den „konsequenten Skeptizismus" zu ergänzen und zu vollenden gedenkt in dem Resultat: „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werk die Weihe zu geben, hat nie existiert. Er ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleidet wurde"[2]. Auch der Vorgänger selbst gerät unter die Räder dieser zermalmenden Kritik, sofern manche

[1] Vgl. meine Anzeige in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1901, S. 948—960. Abgelehnt haben die Resultate des merkwürdigen Buches auch Lagrange, Lütgert, Wendt, Feine, Moffatt, Oscar Holtzmann, Arnold Meyer, Bernhard und Johannes Weiss, C. Clemen, Arno Neumann, Otto und Paul W. Schmiedel, P. W. Schmidt, Weinel, Kennedy, Rauch, Bousset, Bugge, Baljon, Zimmermann, Chapuis, Fiebig, Henri Monnier, überhaupt alle, die sich dazu äusserten, während sie zugleich den verblüffenden Eindruck bezeugten, den sie davon trugen. Einen belehrenden Blick in die vom Studium des Buches in Kreisen von Stellung dazu suchenden Studierenden erzeugte Bewegung und Verwirrung gewährt die „Kartellzeitung des Eisenacher Kartells akademisch-theologischer Vereine" 1903, Nr. 5 mit Referaten und Korreferaten aus 8 Universitäten. Das beste zur Sache sagt ebenso entgegenkommend wie unbestochen Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung 1906, S. 14—36.

[2] Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906, S. 396. Im zeitlichen Zusammentreffen der schon oben (S. 3) erwähnten „Skizze", mit Wredes fast gleichnamigem Buch sieht das spätere Werk S. 327 f. das Schicksal der modern theologischen, auf der Mc-Hypothese erbauten, Leben-Jesu-Forschung besiegelt; sie ist „total ruiniert". Eine Revision dieses Todesurteils wird sich die gegenwärtige Abhandlung im Verein mit einer gleichzeitig im „Archiv für Religionswissenschaft" erscheinenden Arbeit über „die Mc-Kontroverse in ihrer gegenwärtigen Gewalt" gestatten.

schwachen Stellen seiner alles unbarmherzig auf das „Messiasgeheimnis“ hinzerrenden Konstruktion glücklich ans Licht gestellt werden [1].

In durchaus selbständiger Weise, sofern von den genannten Vorgängern kaum Notiz genommen wird, hat zuletzt der Heidelberger Adalbert Merx, der in der alten wie in der modernen Theologie herkömmlichen Auffassung von der Geschichtlichkeit des messianischen Programmes Jesu mit geschärften Waffen semitistischer Wissenschaft und mit kritisch wohl geübtem Blick grundsätzliche Opposition geboten [2] und „die Frage nach dem messianischen Element in Jesu Selbstbewusstsein“ zur „Frage über ein non ens“ gestempelt [3]. Wer trotzdem auch einem so entschlossenen Angriff gegenüber die messianische Fahne in der Hand des Helden der evangelischen Geschichte gesichert glaubt, der ist dadurch wie herausgefordert so auch verpflichtet zur Verantwortung. Er muss Rechenschaft ablegen über die Gründe, die es ihm verbieten, mit Merx und dessen Nachfolgern [4] zu bekennen: Jesus war kein Messias und wollte keiner sein.

Einigermassen ist neben dem vorwiegend wissenschaftlichen bei Merx auch ein religiöses Urteil beteiligt, sofern man ihm zufolge Jesu ein Unrecht antut, wenn man ihn für den Messias hält oder gar glaubt, er selbst habe sich dafür gehalten [5]. Vom Judenmessias — und einen anderen gibt es

[1] S. 334. 337 f. 339 f. 345 f. 382.

[2] Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift I, 1897, II, 1: Das Evangelium Matthäus, 1902, II, 2: Die Evangelien des Markus und Lukas, 1905.

[3] II, 2, S. 1.

[4] Dahin gehört vornehmlich W. Stärk, Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriff: Protestantische Monatshefte 1902, S. 291—309. Von Merx hauptsächlich abhängig erscheint auch Nath. Schmidt S. 237, 261, 263 f., 303, 307; vgl. unten S. 13. 21 f. 30.

[5] Gehalten hat er sich II, S. 191 „für den verheissenen Stifter des Himmelreichs“, nicht aber für den den Juden verheissenen Messias; denn er „war dem Judentum entwachsen“. Darum bedeutet die ihm angesonnene Messianität S. IX „eine Verkümmerung seines Wesens“, das

nicht — ist der Gedanke eines durch ihn herbeizuführenden jüdischen Weltreiches unablösbar[1]. Hat Jesus nach Mt 21 41. 43 von diesem nichts wissen wollen, so auch nicht von jenem[2]. Er war nicht Judenmessias, wohl aber nach Jh 4 42 Welterlöser. Seine Selbstaussage Jh 12 32—34 verleugnet den jüdischen Messiasbegriff, sofern sie den mit diesem unvereinbaren Gedanken einer durch Leiden und Tod bedingten Verherrlichung einschliesst[3]. Paulus brachte es freilich fertig, einen gekreuzigten Messias zu denken und zu predigen; ja, schon die Urgemeinde hatte das jüdische Messiasbild, indem sie es in das Leben Jesu einführte, zugleich völlig umgestaltet, und in dieser Metamorphose tritt es uns daher auch in den älteren Evangelien entgegen[4]). Trotz der Bestätigung, die dann Paulus diesem Funde widmete, ging derselbe schon im Hebräerbrief wieder halb verloren, bis auch die hier noch wahrnehmbare „schwindende Mittelstufe" vollends versank und der johanneische Logos die Messiasidee völlig sprengte[5].

II, 2, S. 481 „so lange unverstanden bleiben wird, als sich die Christen nicht entschliessen, diesen Zug aus seinem geistigen Bilde ebenso entschieden zu tilgen, als die apokalyptischen Schwärmereien, von denen man sich auch aus ganz missverstandenem Interesse nicht lossagen will." Nach Stärk S. 298 befreit diese Entdeckung „das geschichtliche Bild Jesu von einem, seiner eigenartigen Grösse gänzlich unangemessenen Zuge". Kreyenbühl, Protestantenblatt 1906, S. 1087 versteigt sich zu dem Urteil: „Die Messianität ist unseres Erachtens der faulste Fleck im Charakterbild Jesu. Bringen wir den nicht weg, so gewinnen wir ein eigentliches, einheitliches und bestimmtes Charakterbild Jesu nicht".

[1] Das ist auch die Prämisse für Wrede S. 220, bei dem das politisch-nationale Moment unablösbar am „festgeprägten Messiasbegriff" hängt.

[2] So II, 1, S. 187. II, 2, S. 234. 362 wird auch die lukanische Erweiterung Lc 19 11. 12. 14. 27 in derselben Richtung verwertet.

[3] II, 2, S. 90. Gegen Keim, der übrigens auf diesem Punkt als Führer und Vertreter der modernen Theologie gelten kann, geht II, 2, S. 94 f. die Ausführung, „dass die in Jesu erwachsende Ueberzeugung von der Sicherheit seines Leidens und Sterbens, das er mit Recht für eine unanfechtbare geschichtliche Tatsache hält und die er psychologisch zu entwickeln bemüht ist, nicht in dem Gemüte eines Mannes erwachsen kann, der von seiner Messianität überzeugt ist, welche ihn vielmehr veranlassen musste, dem Leiden und dem Tode zu trotzen". Damit ist die Streitfrage richtig in ihrem Mittelpunkt getroffen.

[4] II, 1, S. 384. II, 2, S. 3 f. 82 f. [5] II, 2, S. 3. 12.

Mehr nur beiläufig ist einiger Erscheinungen Erwähnung zu tun, die der Leugnung des Messianismus Jesu einigermassen nahe kommen oder eine Tendenz dazu verraten, ohne ein solches Ziel bestimmt zu erreichen. Dahin gehören Rogers, wenn er den als historisch anerkannten Messianismus zu Gunsten einer spiritualistischen und universalistischen Auffassung der Lehre Jesu entwertet[1], und E. Ehrhardt, für den die Messianität im Grunde doch „etwas nur Angenommenes" ist, wobei Jesus nicht sowohl einem eignen Bedürfnisse Rechnung trug, als vielmehr dem Liebesdrang folgte, der ihn zu seinem Volke zog[2]. Auch W. Bousset gehört wenigstens insofern hierher, als nach ihm der Messiasgedanke etwas dem innersten Wesen Jesu durchaus Fremdartiges, seinem ganzen Leben und Wirken Fernliegendes und als solches auch bestimmt Empfundenes war[3], eine Auffassung, die besonders Julius Kaftan als unhistorische Liebhaberei moderner Theologen bekämpft[4].

Eingehender ist hier von Wellhausen zu sprechen, den man nicht selten geradezu den Leugnern der geschichtlichen Messianität Jesu beizählt. Aber trotz oben (S. 2) berührter Neigung dazu ist dem doch anders[5]. Zwar wird die von Wrede versuchte Lösung abgelehnt[6], dafür aber eine insofern nahe verwandte empfohlen, als auch hier die Messianität Jesu verborgen bleibt und zugleich doch überall durchbricht[7]. Anstatt dass ein Messias überhaupt erst aus dem Grabe des Gekreuzigten hervorgeht, wird hier durch die Kreuzigung wenigstens ein alter, nämlich der nationale, Messias

[1] The life and teachings of Jesus 1894, S. 229 f.

[2] Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein, 1895, S. 96 f. 103.

[3] Jesus, 1904, S. 11. 85 f. Ebenso P. Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu 1906, S. 65 f.

[4] Jesus und Paulus, 1906, S. 11 f.

[5] Das Evangelium Marci, 1903. Das Evangelium Matthäi, 1904. Das Evangelium Lucä, 1904. Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905.

[6] Einleitung S. 79. [7] Mc S. 12.

abgetan, und lebt durch die Auferstehung ein neuer auf[1], und dieser neue, dieser „himmlische Messias überschattet nun den irdischen Jesus“[2] mit solchem Erfolg, dass zuletzt ein durch Leiden verklärter, in Herrlichkeit wiederkommender, im Voraus durch die Verklärungsszene angekündigter Messias daraus wird, welcher sich besonders 8 27—10 45 nicht bloss in seine Zukunft, sondern auch in die Zukunft der Gemeinde versetzen kann, deren Grundlage sein Tod und seine Auferstehung war[3]. Denn „wenn das Evangelium von dem gekreuzigten Christus der eigentliche Inhalt des christlichen Glaubens war, so musste es dem Gründer des Christentums selber bewusst gewesen und von ihm den Jüngern klar und deutlich gelehrt worden sein“[4]. Dem entsprechend ist jener, den neuen Messias in das geschichtliche Leben Jesu zurückschauende, Abschnitt „durchaus lehrhaft“ nämlich als „Korrektur des jüdischen Messiasbegriffs“ gemeint, „steht schon ganz auf christlicher Stufe“ als eine „Christianisierung des Stoffs durch Projektion des Christus und der Gemeinde“ in Form einer esoterischen Belehrung der Jünger über ihren doch erst zukünftigen Glaubensinhalt[5], während die geschichtliche Wirklichkeit darin besteht, dass Petrus und das Volk in Jesus nur den jüdischen Messias anerkannten, Jesus aber „erst infolge der Kreuzigung und Auferstehung zum christlichen Messias verklärt wurde“. „Wie er selber sich dazu gestellt hat, lässt sich schwer erkennen“. „Frei und unumwunden“ tat er es nicht, „und Zweifel daran, dass es überhaupt geschehen sei, lassen sich nicht unterdrücken“[6]. Er verhielt sich jedenfalls mehr passiv, als provozierend dazu.

Nahe verwandt mit Wellhausens Auffassung erweist sich der gewichtige Beitrag, welchen P. Kölbing zur Lösung des Problems geleistet hat. Bei ihm, dem Direktor des theologischen Seminars der Brüdergemeinde in Gnadenfeld, finden die religiösen Motive, welche im Bund mit der auf historischem

---

[1] Einleitung S. 91.
[2] S. 114. [3] S. 80 f. 107. [4] S. 91 f.
[5] S. 49. 80. 84. 90. 97. [6] S. 92.

Weg erkannten Wahrscheinlichkeit dem jüdischen Messias tödlich zu werden drohen, ihre sachliche Rechtfertigung[1]. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass es dem Verfasser gelungen ist, mit kritisch gesichtetem synoptischem Material ein Bild der Persönlichkeit Jesu zu entwerfen, welches dessen religiöse Ueberlegenheit nach allen Seiten sicher stellt, ohne einer vom Messianismus her kommenden Hilfskonstruktion bedürftig zu erscheinen[2]. Zwar sehen die Evangelien in ihm zweifellos schon auf Erden den „himmlischen Messias", wie ihn die Gemeinde später als den zukünftigen „Bringer der vollendeten Gottesherrschaft", also „im technischen Sinn des Judentums" verehrte. Aber der Gedanke, sich mit dem zwischen Gott und den Menschen schwebenden, metaphysischen Gottes- und Menschensohn zu identifizieren, lag seiner schlicht jüdischen Frömmigkeit ebenso fern, wie andererseits das, was er wirklich Neues brachte, ein freudiger Zukunftsglaube, der die von Gott geschaffene, neue und vollkommene Welt vorwegnahm und im Bewusstsein der Liebesgemeinschaft mit Gott schon zur Gegenwart werden liess, über den Gehalt der jüdischen Messiashoffnungen weithinausgriff[3]. Seine wahre Glorie besteht daher endlich auch nach Nathaniel Schmidt eben darin, dass er nicht Messias war, nicht Messias sein wollte[4].

II. Soweit die moderne Theologie sich zur Ausmerzung des Messianismus aus dem Lebensbilde Jesu nicht herbeilassen wollte, ging sie von unter sich wieder verschiedenen und sich teilweise sogar kreuzenden Voraussetzungen aus. Zunächst trug sie dem Judentum Jesu Rechnung und liess ihn, sei es gleich am Anfang seines Auftretens, sei es im weitern Verlauf, meist sogar erst gegen Schluss seiner Lebensbahn den gemeinverständlichen, „festgeprägten" Messiasbegriff ganz direkt auf sich selbst anwenden. In dieser Richtung suchte eine geschichtstreue Theologie z. B. in Mackintosh den Messianismus Jesu

[1] Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906. Vgl. über Wellhausen S. 47—54.

[2] S. 34—83. [3] S. 54 f. 82 f. [4] S. 379 f.

zu begreifen[1] und spricht jetzt besonders Otto Pfleiderer von „messianischen Gedanken in dem einfachen und ursprünglichen Sinn, wie der geschichtliche Jesus sie mit seinen Jüngern geteilt hatte“[2], dem es ja auch nach E. von Hartmann, abgesehen von der sofort noch zu besprechenden Wendung ins Futurische, „gar nicht in den Sinn gekommen ist, an der Volkserwartung und den Vorstellungen des Volks über den Messias und dessen Aufgabe auch nur die allergeringste Aenderung vorzunehmen“[3]. Aber wenigstens eine einzige „Aenderung“ dürfte sich als unumgänglich erweisen, wenn nämlich jener einfache und populäre Messias schlechterdings als theokratischer König, Volksbefreier und Heidenbezwinger gedacht war[4]. Denn es ist so gut wie allgemein anerkannt, dass die wirkliche Leistung Jesu einem solchen Programm nicht entsprach, ja auch gar nicht entsprechen konnte und sollte[5]. Ist aber die strenge Linie des geschichtlichen, d. h. jüdischen Messiasbegriffs an einem, und vielleicht gerade an demjenigen Punkt durchbrochen, der für das nationale Empfinden den gröss-

[1] The natural historiy of the Christian religion, 1894.

[2] Das Urchristentum ²I, S. 665. Die Entstehung des Christentum 1905. S. 97 f.

[3] Das Christentum des Neuen Testaments, 1905, S. 58.

[4] Daher die Modifikation bei A. Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war, 1904, S. 154: „Abgesehen von der kriegerischen Seite hat Jesus das Messiasbild bestimmt mit allen Eigenschaften übernommen, die es für seine Zeit hatte.“ Damit steht der Verf. auf dem Uebergang zur demnächst zu erörternden Theorie, derzufolge S. 153 „Jesus das Messiasideal seines Volkes nicht aufgenommen hatte, ohne es nach seinem Herzen umzugestalten“. Aehnlich liegt die Sache schon bei B. Weiss, Bibl. Theologie des Neuen Testaments § 13d: „Jesus hat nicht irgend einen neuen Sinn in die Messiasvorstellung hineingelegt und in diesem Sinn dieselbe umgedeutet“; aber weil er die politische Befreiung nicht als Vorbedingung der theokratischen Vollendung dachte, wird ihm nur eine „indirekte Beanspruchung der Messianität“ zuerkannt. Gleichwohl wird „Geschichtlichkeit des Mc-Evangeliums“ S. 57 und schon im „Leben Jesu“ ³II, S. 517 die Meinung schlechtweg abgewiesen, dass Jesus „nur in irgend einem von ihm erst umgedeuteten Sinne den Messiastitel angenommen hätte“. Die These endigt somit in vollendetem Selbstwiderspruch.

[5] So doch auch Pfleiderer, Entstehung S. 101.

ten Affektionswert besass, so kommt es nicht unerwartet, ist nicht unbegreiflich, wenn die grosse Mehrzahl der heutigen Theologen sich den Tatbestand lieber dahin zurechtlegt, dass Jesus den Messiastitel in einem von ihm erst irgendwie „vertieften“ oder „vergeistigten“ oder „versittlichten“, jedenfalls entpopularisierten Sinn aufgefasst hätte.

Dagegen, aber auch dafür lässt sich ohne Zweifel vieles vorbringen. Nach dem eben Gesagten scheint es zunächst einer solchen Auffassung an allen Anhaltspunkten im zeitgenössischen Bewusstsein, also an der geschichtlichen Berechtigung zu mangeln. Aber nach Lc 3 15 = Joh 1 19. 20 hat man in weiten Kreisen die Frage erwogen, ob der Messias nicht schon in dem ernsten Bussprediger Johannes erschienen sei [1]. Demnach sollte der Messias doch wohl zunächst innere Entlastung schaffen, das Volk wieder seiner Bestimmung entgegenführen und seinem Gott nahe bringen. Diesem musste er dann zuvor selbst näher stehen als die anderen. Auf Grund solcher Erwägungen hat man sich leicht in einen Gedankengang gefunden, demzufolge zwischen Inhalt und Form unterschieden, jener in der religiösen Vollkraft und sittlichen Ueberlegenheit, also irgend im Bewusstsein der Gottessohnschaft, diese dagegen im theokratischen Messiasbegriff gefunden wird. Der Name wird Jesu dann durch die geschichtliche Entwicklung dargeboten, von der nationalen Erwartung angetragen, der re-

[1] Harnack S. 87: „Wie elastisch müssen die messianischen Vorstellungen gewesen sein und wie stark müssen sie sich in gewissen Kreisen von ihren Ursprüngen entfernt haben, wenn man diesen ganz unköniglichen Bussprediger im Mantel von Kamelshaaren, ihn, der dem entarteten Volke lediglich das nahe Gericht ankündigte, für den Messias halten konnte!“ Ein prophetisches Messiasbild nach Dt 18 15 scheint nach Joh 1 21 und besonders 6 14. 15 mit dem königlichen konkurriert zu haben. Doch vgl. dagegen Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. ²1892, S. 138 f., während auch er S. 233 f. die im Messiasbegriff liegende, an die Busspredigt des Täufers sich anschliessende sittliche Aufgabe geltend macht. Es ist aber fraglich, ob der Messiasbegriff zur Zeit Jesu in Gestalt einer festgeprägten Münze von allgemein anerkanntem Kurs existierte.

ligiöse Gehalt dagegen ist ihm von innen heraus erblüht. Im Unterschied von der soeben erwähnten direkten, kann man daher von einer Hypothese des indirekten, weil nur auf dem innern Umweg erreichbaren, Messianismus reden: es ist der entweder schon von vornherein oder im Verlauf der Entwicklung der Dinge als inadäquat empfundene, vielleicht geradezu mit Vorbehalt nachgehender Korrektur geltend gemachte Messiasbegriff im Gegensatz zum Messias sans phrase; die Korrektur aber wird gedacht als ausgehend vom religiösen Moment. Als ein Bannerträger in diesem Lager darf geradezu D. F. Strauss[1] gelten, wenn er im Anschlusse an Schleiermacher das religiös-sittliche Bewusstsein Jesu als das primäre Datum fasst, von wo aus das Sekundäre, nämlich der Messianismus, erst verstanden sein wolle[2]. Auf diesem Wege ist die gegenwärtige Theologie in vielen ihrer Wortführer ziemlich übereinstimmend zu dem Urteil gelangt, der jüdische Messiasbegriff sei die zeitlich bedingte Form gewesen, in welcher allein ein original erfasstes religiöses Verhältnis dem, der es erlebt hat, gegenständlich, aussprechbar und mitteilbar werden konnte, ja unter den bestehenden Verhältnissen musste. So nach dem Vorgang Baurs[3] neuerdings noch A. Réville[4], Schürer[5], Harnack[6], Bousset[7], Zimmer-

[1] Leben Jesu [16] I, S. 113 f. 116. Vgl. die Bemerkung S. 143, wonach Jesus „die Messiasrolle durchaus nicht in jeder Hinsicht ablehnen wollte". Dagegen Albert Schweitzer S. 197.

[2] Vgl. mein Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, S. 282 f. 345 f.

[3] Das Christentum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, [3]1863, S. 36: „Durch die Messiasidee erhielt erst der geistige Inhalt des Christentums die konkrete Form, in welcher er in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten, das Bewusstsein Jesu durch die Vermittlung des nationalen Bewusstseins zum allgemeinen Weltbewusstsein sich erweitern konnte." Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, S. 95: „Es war dies die notwendige Form für das, was er überhaupt wirken wollte."

[4] II, S. 186. 201 f. 206 f. 487: „le véhicule", „une nécessité historique."

[5] Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi, 1903, S. 16.

[6] S. 82 f.

[7] S. 87 f. 94 f.

mann[1], Loisy[2], E. v. Schrenck[3], Shailer Mathews[4] Julius Kaftan[5] am Ende sogar der diese ganze Theologie gründlicher Verirrung bezichtende Albert Schweitzer[6]. Selbst die stark sagenhaften Berichte von der Taufe durch Johannes deuten darauf hin, sofern die dem Getauften werdende Gottesoffenbarung sich nicht des üblichen Ausdrucks „Messias", sondern des seltenen „Gottessohn" bedient, „der das persönliche Verhältnis zu Gott, das die Basis dieses Erlebnisses war, zum Ausdruck bringt", wobei nur jeder Gedanke an eine in das Bewusstsein Jesu selbst fallende Unterscheidung zwischen „Sohn" und „Messias" fernzuhalten ist[7].

Aber auch diese zweite Form konnte nicht unbedingte Befriedigung bieten. „Denn dass der Rabbi, welcher lehrend und heilend im Volke umherzog, bereits sei, was der Name

---

[1] Der historische Wert der ältesten Ueberlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, 1905, S. 95.

[2] S. 81 f..

[3] Jesus und seine Predigt, 1902, S. 156: „So musste Jesus durch die Verbindung einer bestimmten religiösen Ueberlieferung mit seiner einzigartigen persönlichen Erfahrung zur Ueberzeugung von seiner Messianität förmlich gedrängt werden."

[4] The messianic hope in the New Testament, 1906, S. 126.

[5] S. 35 f. 38: „unpassende Form".

[6] Nach dem Schlussbekenntnis S. 401 „konnte er sich selbst als den Menschensohn erfassen. Das war nur der zeitlich bedingte Ausdruck dafür, dass er ein Gebieter und Herrscher ist."

[7] Die Polemik bei Kaftan S. 13 f. 16 f. geht von der Voraussetzung aus, dass, was objektiv betrachtet für Jesus Form in dem oben (S. 16) gekennzeichneten Sinne war, auch subjektiv von ihm als solche empfunden worden sei. Ganz ausgeschlossen ist eine solche Vorstellung aber doch z. B. bei H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 1904, S. 97. Auch Baldensperger, S. 221 f. 280, verwirft jede Unterscheidung zwischen messianischem und irgend einem „tieferen Bewusstsein". Sie ist gefährlich, weil den Gedanken an bewusste Akkommodation, an das Aufnehmen und Spielen einer Rolle nahe legend, die seinem eigensten ursprünglichen Programm nicht entsprach. Dann würde schliesslich der ganze Messianismus zu dem, was nach dem Urteil von W. Hess, Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1906, S. 93, der einzelne Akt der Tempelreinigung gewesen sein soll, eine „Entgleisung".

des Messias besagt, das kann man doch keinem an die Verheissung des Alten Testaments glaubenden Israeliten zumuten“ [1]. Auch Jesu selbst liegt das ferne, wenn doch die bekannten Leidensweissagungen regelmässig Aussicht auf messianischen Triumph erst in der Zukunft bieten. Demgemäss bildete sich neben der direkten und der indirekten eine dritte, die Theorie der proleptischen, futurischen oder prophetischen Messianität. Dabei wird eine Ueberbrückung der besprochenen Gegensätze durch den Umstand ermöglicht, dass der König des zukünftigen Reichs doch immerhin schon auf dem wirklichen Boden der Gegenwart anzutreffen ist, aber selbstverständlich nicht in seiner königlichen, sondern in einer Gestalt, die den Kategorien der Potenz und Latenz (Gegensatz: ἐν δυνάμει Mc 9 1 = Rm 1 4), also irgendwie auch der Theorie der Verklärung entspricht. Erst durch seine Erhöhung hat ihn Gott laut der Pfingstrede des Petrus Act 2 36 „zum Herrn und zum Christus gemacht“. Die vorhergehende Predigt- und Heiltätigkeit reichte dazu noch nicht aus. Begreiflicherweise sah sich die moderne Theologie zur Betonung dieser Seite an der Sache besonders unter dem Einflusse des neuerdings stark zur Geltung kommenden eschatologischen Grundtones der Verkündigung Jesu veranlasst. Die zuvor unabhängig davon verhandelte Frage nach dem gegenwärtigen oder zukünftigen Charakter des von Jesus verkündigten Reichs musste die weitere Frage nach sich ziehen, ob er sich als gegenwärtigen oder erst als zukünftigen, als bereits gesandten und gekommenen oder erst als den für das kommende Reich prädestinierten Messias gewusst habe. Für die zweite Seite der Alternative traten naturgemäss die „Eschatologen“ ein [2], als deren äusserster Flügelmann A. Schweizer

[1] B. Weiss, Die Geschichtlichkeit des Mc-Evangeliums, 1905, S. 58. In der Handausgabe des NT. I, S. 431 f. Bei Meyer I, 2 9, S. 658 stützt er sich besonders auf die von Mc=Mt abweichende Darstellung Lc 22 66—71.

[2] Baldensperger, S. 181. 198 f., Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 21900, S. 158 f. und Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 259. Wrede nähert sich S. 214 f. dieser Auffassung, um sie schliesslich S. 220 f. abzulehnen, während Hollman, Welche Religion hatten

dasteht. Ihm zufolge weiss sich Jesus nicht etwa erst in den Leidensweissagungen[1], sondern schon Mt 5 11—12; 7 21—23; 10 32, überhaupt von Anfang an[2] als der in der Endzeit zu offenbarende Menschensohn und ist durchweg von hochgradigem Vorgefühl messianischer Herrlichkeit geleitet[3]. Er ist Messias vor der messianischen Periode; erst mit Anbruch dieser wird aus dem Menschensohn, von dem er in dunkeln Worten spricht, der Messias hervortreten, und nur von dieser alle Bedingungen der Wirklichkeit überfliegenden Erwartung, nicht vom natürlichen Gang der Ereignisse ist er in seiner paradoxen Rede und in seinem nicht minder paradoxen Handeln bestimmt[4]. Haupttrumpf auch bei ihm ist die Schlusserklärung Mc 14 62 = Mt 26 64[5]. Diejenigen Theologen, welche in dem hier auf die Spitze getriebenen eschatologischen Messianismus nur eine kraftvolle, aber vorübergehende Einseitigkeit finden[6], lehnen meist auch einen bloss zukünftigen Messias ab[7].

---

die Juden, als Jesus auftrat? 1905, S. 73 ihr beitritt. Nach Arnold Meyer, S. 5, blieb es für Jesus eine Sache der Zukunft, darüber nur Gott zu entscheiden habe, ob er selbst der Messias sei. Nach Loisy, S. 69. 77 weiss sich Jesus anfangs als Lehrer, als Bote des nahenden Reiches, bald auch als prädestiniertes Oberhaupt desselben, schliesslich als Christus futurus. Vom eschatologischen Reich gelangt auch der Amerikaner Shailer Mathews, S. 114 f. zum eschatologischen Messias. Ein zwar während seiner Erdentage nur „präkursorisch" wirksamer, aber doch je länger, je mehr zugleich ein wirklicher Messias will er sein bei Hartmann, S. 55 f. 110 f.; zukünftiger Messias bei Zimmermann, S. 97. 128, Chapuis, Revue de Théologie et de philosophie, 1904, S. 15 f, H. Monnier, Ler mission historique de Jesus, 1906, S. 39. 82 f.

[1] Ausschliesslich diese macht Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, S. 99 f., gegen die Theorie vom „himmlischen Messias" geltend, der er Urchristentum I, S. 664 f. etwas näher stand.

[2] S. 368 f. So auch schon die Skizze, S. 63 f. 76 f.

[3] S. 361. 363 f. 369.

[4] S. 34 8.

[5] S. 338. 394. Nach S. 282 war das „proleptische Messiasbewusstsein Jesu . . . die einzig mögliche Realisierung der Messianitätsidee."

[6] Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, ²1906, S. 72.

[7] So zuletzt Jülicher in seinem Beitrag zu dem Werk „Die christ-

Im Vorigen sind nur die deutlichst ausgesprochenen und best vertretenen Formen der Stellungnahme zu dem obschwebenden Problem gezeichnet. Daneben bewegt sich eine ansehnliche Menge von Mischformen, gelegentlich auch von absonderlichen Einfällen und Marotten auf und ab, von welchen wir im Interesse der Uebersichtlichkeit ohne Schaden absehen können. Im Rest bleibt nur noch die Verknüpfung der Messiasfrage mit der Menschensohnfrage, worüber jedoch erst am Schlusse zu sprechen sein wird.

III. In seiner energischen, Vermittelungen und Kompromisse konsequent ablehnenden Weise verwirft Merx nicht bloss die erste, ihm direkt widerstrebende Auffassung, sondern auch die zweite, die Theorie von der indirekten Messianität[1] samt ihrer futurischen Modifikation[2], bei welcher „Ja und Nein wunderbar verschmolzen ist“[3]. Gleichwohl streift er wenigstens die mittlere, wenn er die „jüdischen Kategorien“

---

liche Religion“ („Kultur der Gegenwart“, I, 4) 1906, S. 58: „In seiner Person, die der Zukunft und der Gegenwart angehörte, versöhnten sich die Gegensätze.“ Nach Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892, S. 144 f. wäre Jesu Messianismus im Sinn eines Anspruchs, einer Anwartschaft gemeint. Vgl. jedoch das Volksbuch „Jesus“, 1904, S. 86: „Gottesreich und Gericht lagen noch in der Zukunft. In dem Augenblick aber, in dem Jesus den Messiastitel öffentlich annahm, machte er die Zukunft zur Gegenwart und führte, wie auch die Geschichte gezeigt hat, die Entscheidung und das Ende herbei.“ Ebenso W. Hess, S. 13: „Darin liegt die unvermeidliche Tragik seiner Messianität.“

[1] Gegen diese hat schon Wrede S. 120 den Einwand erhoben, Jesus würde dann den Messiasbegriff seiner eigentlichen Merkmale, nämlich der theokratisch-eschatologischen, beraubt und sich statt ihrer zu einer geistig-religiösen Idee von Messianität bekannt haben, die aber keinem Juden bekannt war. Nach Merx II, 2 S. 422 ist es „Zuckerwasser ohne Zucker“, wenn Fiebig, Protestantische Monatshefte 1902, S. 434, die opinio communis vertritt, Jesus habe das jüdische Messiasideal adoptiert, aber unter Ausscheidung alles Politischen und Partikularistischen.

[2] Nur gelegentlich erschliesst er S. 85 aus παρρησίᾳ Mc 8 32 im Syrus sinaiticus, dass sich Jesus „bei seinem Leben noch nicht hat für den Judenmessias erklären lassen“; er „soll es erst nach der Auferstehung getan haben“.

[3] II, 2 S. 477.

Prophet und Messias für „eine Stütze“ erklärt, „an der die älteste jüdisch-christliche Theologie oder Christologie selbst im Johannes sich hält, weil sie keine besseren Mittel besass“ [1]. Eben das was demnach sämtlichen Evangelisten sich als Ausdrucksmittel für die Grösse ihres Helden „wie von selbst darbot“ [2], würde nach dem Durchschnittsurteil der modernen Theologie auch zuvor schon mit gleicher Unvermeidlichkeit für Jesus zu einem Schlüssel geworden sein, der ihm das Geheimnis des eigenen Berufes offenbarte. Und warum sollte dem nicht so sein können? Weil Jesus sich dann — das gilt bei Merx selbst für Joh 10 24 — eines täuschenden Wortgebrauches bedient, ein Spiel mit Worten getrieben hätte [3]. Er konnte unmöglich Messias gewesen sein, wenn doch einerseits die messianische Idee in jeder Form ein Erzeugnis jüdischen Nationalsinns bleibt [4] und andererseits unverwerfliche und unmissverständliche Aeusserungen dafür sprechen, dass er Messias überhaupt in gar keinem Sinn war und auch in keinerlei Sinn dafür gelten wollte.

Wie nun steht es — das ist der Kern der Frage — mit diesen seinen Aeusserungen? Hat er doch selbst nach der im Vergleich mit Mt 16 15—20 noch recht bescheidenen Darstellung Mc 8 29. 30 = Lc 9 20. 21 das Petrusbekenntnis [5] keineswegs zurückgewiesen, oder gar „auf das ernsteste abgewiesen“ [6]. Ab- und Zurückweisen hätte er es allerdings müssen, wenn er sich in keinem Sinn für den Messias gehalten hätte [7]. In Wirk-

[1] II, 1 S. X.

[2] Stärk S. 298.

[3] II, 1 S. X. 346. Deshalb werden S. 187 auch die ins Unrecht gesetzt, welche ihm zwar den Anspruch auf Messianität, nicht aber die Erwartung eines jüdischen Weltreiches zuerkennen.

[4] So auch Arno Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war, 1904 S. 146 f.

[5] Nach II, 2 S. 359. 525 macht hier Petrus einen „Zwangsversuch“, seinen Meister „zum Judenmessias zu pressen“.

[6] II, 2, S. 90. 95. Nath. Schmidt S. 277. Dagegen auch A. Meyer, S. 6, welcher im übrigen Wert darauf legt, dass Jesus den Petrus nicht wegen seines Bekenntnisses lobe.

[7] Fiebig, Protestantische Monatshefte 1904, S. 18: „Er provoziert dass

lichkeit hat er die Frage „Bist du der Messias?“ nur mit einem Verbot beantwortet, davon öffentlich zu reden. Aber gerade das bildet bei Merx die erste [1] und letzte [2] Instanz, dass dieses den Jüngern erteilte Verbot, ihn als Messias zu proklamieren, nicht, wie gewöhnlich geschieht, für eine irgendwie absehbare Zeit, sondern absolut gelten sollte [3]. Eng hängt damit die weitere Frage zusammen, ob die dem Verbot Mc 8 30 = Mt 16 20 = Lc 9 21 unmittelbar auf dem Fuss folgende Vorhersagung der Leiden einer förmlichen Ablehnung jedes Messiasanspruches gleichkomme [4], oder vielmehr geradezu die Einführung eines neuen, überjüdischen Messiasbildes bedeute [5]. Der Antwort muss Prüfung der weiteren Instanzen vorangehen, welche gegen den Messianismus überhaupt aufgeboten werden.

Unsicherer in sich selbst ist ein zweites Argument, hergenommen von dem Bescheid auf die Anfrage des Täufers Mt 11 4—6 = Lc 7 22. 23: „Jesus sagt nicht ja, nicht nein“ [6],

Bekenntnis, aber nicht, um es abzulehnen.“ Nach Hollmann, Bedeutung des Todes Jesu, 1901, S. 50 „involviert das Nichtsagen des Nein sein inneres Ja“. Und überdies — fügt A. Neumann S. 149 bei — „hätte dann die Urgemeinde den Messiasnamen ihm doch nie wieder beilegen hönnen“.

[1] II, 1, S. 186. 394. Ebenso bei Nath. Schmidt S. 236.

[2] II, 2, S. 475. 481.

[3] II, 2, S. 259 f. Die sehr beliebte, auch von Meyer-Weiss vertretene Auskunft, Jesus habe keine sanguinischen Messiashoffnungen im Volke erregen oder nähren wollen, wird II, 1, S. 186 als „schwachmütig“, II, 2, S. 83 sogar als „eine unwürdige Albernheit für Kinder“ bezeichnet. Dagegen macht P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, 1904, II, S. 166 darauf aufmerksam, dass nach dem Geschichtsaufriss des Mc der Aufschub nur für wenige Tage gültig bleibt; beim grossen Fest in der heiligen Stadt, vor dem ganzen Hause Israel soll Jesu Anspruch laut genug werden. Im übrigen steht er Merx nahe in der Verwerfung jeder Annahme eines bewussten Versteckspiels aus „pädagogischen“ Gründen. Ebenso O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, S. 96 f. und ganz besonders Baldensperger, S. 245 f. 280 trotz der „Präventivmassregel“ S. 244.

[4] II, 2, S. 83. 85. 90. 266.

[5] So die meisten, z. B. Bousset, S. 95 f. und Hollmann, S. 11. 50. Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 1905, S. 53.

[6] II, 1, S. 186.

sondern veranlasst den Fragenden, sich auf Grund prophetischer Stellen selbst ein Urteil zu bilden [1]. Nur dass die Gegenwart schon den Anbruch der messianischen Zeit bedeutet, wird durch Reproduktion des Prophetenworts Jes 35 5. 6 mindestens nahe gelegt. Man fasst daher vielfach Jesu Antwort gradezu als Bejahung [2]. Ganz ausser Zweifel erhellt ein messianisches Bewusstsein aus der Bitte der Zebedaiden und ihrer Beantwortung durch Jesus Mc 10 35—45 = Mt 20 20—28 [3]. Merx scheint darauf keinen Wert zu legen [4], betont dagegen, dass Jesus, falls er seinen Jüngern bereits „einen ganz andern Messiasbegriff beigebracht", keine Ursache mehr gehabt hätte, dieselben Mc 13 22 = Mt 24 24 vor falschen politischen Messiasen zu warnen [5]. Aber sie haben sich ja, wie fortwährend bezeugt wird, überhaupt nichts beibringen lassen.

Ein viertes Argument wird aus dem Urteil abgeleitet, dass Jesus durch Stiftung eines neuen Bundes mit dem Judentum, also auch mit jedem Messiasgedanken gebrochen habe [6]. Doch hat sich das Abendmahlsproblem je länger je mehr zu einem so dicht verschlungenen, fast hoffnungslos verwickelten Knoten zusammengeballt, dass man denselben erst mit dem Schwert durchhauen müsste, ehe daraus ein nur kurzer Hand auf einem andern Kampffeld verwendbares Geschoss gefertigt werden könnte. Es sei übrigens an diesem Ort darauf aufmerksam gemacht, dass Merx erstens die Verdoppelung des Bechers Lc 22 17. 20 für in der Ordnung, weil dem jüdischen Ritus entsprechend, findet [7], zweitens die Austeilung des eucharistischen

---

[1] II, 2, S. 234. Nach Albert Schweitzer, S. 370 f. 380, will der Täufer vielmehr wissen, ob Jesus etwa der erwartete Elias sei, und Jesus antwortet ihm, dieser sei ja schon im Täufer selbst da. Auch das wäre indirektes Bekenntnis zur Messianität.

[2] So zuletzt noch P. W. Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, 1906, S. 7 f. 11 (Protestantische Monatshefte 1906, S. 261. 264 f.).

[3] E. Klostermann, Jesu Stellung zum Alten Testament, 1904, S. 16 f.

[4] Vgl. II, 1. S. 288 f. II, 2, S. 127 f.

[5] II, 1, S. 346 f. [6] II, 1, S. 430. [7] II, 2, S. 435 f.

Brotes von derjenigen des Kelches, in welchem er den dritten Becher des Passahritus findet, trennt [1], drittens aber auch im Gegensatz zu der heute überwiegenden Neigung, eine eigentlich lehrhafte Auffassung vom Abendmahl als einer kultischen Stiftung Jesu erst bei Paulus zu finden, vielmehr der paulinischen Darstellung wie literarische Priorität, so geschichtlichen Wert beimisst [2]. Unter dieser Voraussetzung hätte Jesus allerdings das alte Bundesverhältnis geradezu durch ein neues ersetzt, und es erhebt sich die Frage, wie anders, als von der Voraussetzung messianischer Machtvollkommenheit aus, er sich dazu befähigt und berechtigt finden konnte. Damit wäre obige Argumentation freilich in der entgegengesetzten Richtung umgebogen [3]. „Aber leider werden wir wohl bei der gegenwärtigen Lage der Dinge darauf verzichten müssen, überhaupt den ursprünglichen Sinn des Abendmahls Jesu mit Sicherheit zu erkennen“ [4].

Das alles waren nur verhältnismässig belanglose Vorpostengefechte. Zur Entscheidung reif wird die Frage nach dem Messianismus Jesu erst mit der letzten Wendung seiner Geschicke seit der Jerusalemsfahrt. Redet ihn Mc 10 47. 48 = Mt 20 30. 31 = Lc 18 38. 39 der Blinde vor Jericho als Davidssohn an, so „beweist das nur, dass das Volk ihn für den Messias ansah, nicht dass er sich dafür erklärt hat“, und „diese Volksmeinung bildet die tatsächliche Voraussetzung für den späteren Einzug in Jerusalem“ [5]. Aber gerade der messianische, bezw. überhaupt der geschichtliche Charakter dieser Demonstration wird ja von Havet [6], Brandt [7], Wrede [8], Nath. Schmidt [9], Stärk [10] in Abrede gestellt, teils wegen des

[1] II, 1, S. 384 f. II, 2, S. 150 f. 426 f.

[2] II, 2, S. 427. 430.

[3] So Oscar Holtzmann, Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung, 1902, S. 12.

[4] Bousset S. 100.

[5] Merx II, 2, S. 362.

[6] S. 29.

[7] S. 87 f. 176. 475.

[8] S. 40. 44.

[9] S. 281.

[10] S. 304 f. Ihm schliesst sich hier sogar sein Gegner Fiebig, Protestantische Monatshefte, 1902, S. 433 an.

„Propheten“ Mt 21 11 (aber dem Messias gilt dafür 21 9 = Mc 11 9. 10), teils weil der Auftritt folgelos bleibe (aber Mc 11 18; 12 12. 37; 14 2 = Mt 26 5 = Lc 22 2 dauert die messianische Erregung im Volk noch an). Für dieselbe skeptische Auffassung berufen sich Dalman[1] und Albert Schweitzer[2] auf Wellhausen, der aber vorsichtig nur sagt: „Dass das Volk ihm in einem Moment der Aufwallung den Messias entgegenbrachte, ist glaublich, und auch das ist nicht unwahrscheinlich, dass er dagegen nicht geradezu protestierte“ (10 47) [3]. Nach Merx hingegen, der die synoptische Darstellung aus Joh 12 12 f. korrigiert[4], nimmt Jesus erst in der späteren Darstellung Lc 19 37. 40 die Begrüssung als „der kommende König“ an[5]. Das wäre schon recht. Nur sind mit einer solchen Zurechtlegung des literarischen Verhältnisses gewisse Voraussetzungen, bezw. Folgerungen verbunden, die überall da als Hemmungen empfunden werden müssen, wo man nicht schon von vornherein mit den vom Verf. geteilten Bestimmungen der literarischen Kritik — es sind im wesentlichen die Holstenschen — einverstanden ist. Dahin gehört gleich die widerspruchsvolle Erscheinung, dass ein Evangelist, dessen heidenfreundliche Theologie und „universalistisches Programm“ [6] ja

[1] S. 182: die Ovation habe nur „dem Lehrer und Wundertäter von Nazaret“ gegolten. So Merx S. 370. 387 und jetzt auch Albert Schweitzer S. 285.

[2] Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, S. 49 f. 106: der Einzugsjubel habe Jesu nicht als dem Messias, sondern als dem erwarteten Vorläufer Elias gegolten. Von Reimarus bis Wrede S. 331. 337. 391: „Der Einzug in Jerusalem ist also für Jesus messianisch, für das Volk unmessianisch.“ Denn dieses Volk, S. 393 „dachte sich weiter nichts dabei“, wenn kurz vorher der Blinde vor Jericho den „Sohn Davids“ an- und ausgerufen hat. Andere, die solche in keinem Text zu lesende Offenbarungen mitteilen, pflegt der Verf. zu fragen: „Woher weiss man das?“

[3] Das Evangelium Marci, S. 94. Vgl. Israelitische und jüdische Geschichte, S. 387. Einleitung S. 92. Auch nach Pfleiderer, Entstehung S. 98, „akzeptierte er stillschweigend die Huldigung der Festkarawane“.

[4] II, 2, S. 370 f. 387. Aehnlich auch B. Weiss S. 46.

[5] S. 371. 374. Aber S. 133 ist doch gleiches schon Mc 11 10 der Fall.

[6] S. 174.

unzweifelhaft feststehen und von unserm Verf. natürlich rückhaltlos anerkannt werden, den „Judenmessias" nicht etwa bloss seinen Quellen, darin er unentrinnbar gegeben war, entnommen, sondern sogar auf eigne Hand eingesetzt haben soll, wo jene Quellen ihn nicht boten [1]. Eine zweite Verlegenheit bereiten die widerspruchsvollen Berichte über den Einzug selbst, zumal wenn, wie hier, Mt durchaus in der Vorhand bleiben muss, nämlich gerade der „gegenwärtige Mt", der „durch den unglücklichen Aufputz des Einzugs Jesu in Jerusalem als den eines Messiaskönigs nach Norm von Zach 9 9" entstellt sein [2], gleichwohl aber mit seinen, doch eben nur dieser Stelle entnommen, zwei Eseln 11 5, auf die Jesus 21 7 zu sitzen kommt, „die ursprüngliche Darstellung" geben soll, Mc und Lc dagegen „die rationalisierte", weil ihnen einer genügte [3]. Wenigstens auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Evangelienkritik wird es meist als eine dritte Paradoxie empfunden werden, dass dieser Konstruktion zufolge die authentische Selbstaussage Jesu schliesslich im 4. Evangelium gefunden werden muss [4], während Mc so gut wie gänzlich entwertet wird. Das bedeutet für uns andere, die Stellung der Pyramide auf ihre Spitze.

Die nächsten Tage nach dem messianischen Einzug, der, wenn historisch, die Hauptfrage im Grunde schon erledigt, bringen einen Auftritt, welcher auch die Nebenfrage nach der direkten oder indirekten Anwendbarkeit des Messiasbegriffes berührt. Unbedingt fest steht die Geschichtlichkeit des Vorganges Mc 12 35–37 = Mt 22 41–46 = Lc 20 41–44. Denn das gesamte Urchristentum legte ja Gewicht darauf, dass Jesus

---

[1] Vgl. auch S. 451 zu Lc 22 30.

[2] II, 2, S. 387.

[3] S. 374. 391.

[4] II, 2, S. 83. Johanneisches Material kommt auch sonst zur Verwendung, z. B. S. 243. 417. II, 1, S. 419. 420. Doch soll darauf weiter nicht eingegangen werden, da es nicht angeht, das ganze synoptische Problem nur im Vorbeigehen zu behandeln, und überdies des Verf.s Stellung zur Johannesfrage erst nach Erscheinen des 3. Bandes seines Kommentars richtig erkennbar sein wird.

von David abstamme [1]; es ging ihm jeder Trieb ab zur Erfindung eines Auftritts, durch welchen eine solche Abstammung entwertet oder gar in Frage gestellt erschien [2]. Und Jesus seinerseits hatte einen Anlass, sich gerade mit dieser Frage zu beschäftigen und einen sie betreffenden wunden Punkt im System der Schriftgelehrten zu berühren, nur wenn sie ihn selbst betraf [3]. Dann bleibt aber nur die eben formulierte Entscheidung übrig: entweder Entwertung oder Verneinung. Für jene Seite an der Alternative stimmen alle diejenigen, welche sich mit der zweiten, radikalen Lösung nicht zu befreunden vermögen [4]. Aber auch dann bleibt es bei einer Verneinung, wenn nicht der Davidabstammung Jesu selbst, so doch jedenfalls der gleich-

[1] Auf diesem Punkt beruht die Stärke der Abhandlung von Kawerau, Jesu Davidsohnschaft Wahrheit oder Dichtung? Deutsch-evangelische Blätter 1904, S. 591—606.

[2] Wellhausen, Einleitung S. 93.

[3] Wellhausen, Mc S. 104, Jülicher, Neue Linien, S. 41; „Er geht damit ein auf den im Jüngerkreis aufgetauchten Messiasglauben, korrigiert aber ihren Messiasbegriff schon an einer entscheidenden Stelle."

[4] Vgl. Lehrbuch der Neutest. Theologie I, S. 244 f. Zu der dort aufgeführten Reihe von Vertretern der radikaleren Lösung seit Schleiermacher und Strauss kommen jetzt noch A. Réville, Wernle, Wendt, Schürer, A. Neumann, P. W. Schmidt, P. W. Schmiedel, E. v. Schrenck, Wellhausen, Pfleiderer, E. Klostermann, Oscar Holtzmann, W. Hess, Goguel, Sh. Mathews. Auf der Gegenseite stehen B. Weiss und J. Weiss, der an jenen sich anschliessende Zimmermann, S. 90 f. mit der Deutung, Jesus wolle sagen, ein Messias müsse mehr sein, als bloss Nachkomme Davids, F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, [2]1903, S. 257, der aber zugibt, dass Jesus seine Messianität unverworren mit solcher Abstammung gehalten wissen wollte, Dalman S. 262, sogar A. Meyer, S. 5, und besonders Kawerau, S. 603 f., demzufolge es sich in jenem Auftritt nur darum gehandelt hätte, ob das Bild, welches die Schriftgelehrten sich vom Messias entworfen hatten, mit Recht „Davids Art an sich trägt". Anders Albert Schweitzer, S. 297. 333. 365. 392 f., welchem aus der Betrachtung der bezüglichen Perikope die Erkenntnis erwächst, dass sich Jesus in der Tat als Davids Abkömmling geschätzt habe; denn die Vergleichgültigung einer solchen Herkunft für den Messias wäre eine Ketzerei gewesen, die schon allein zur Verurteilung genügt hätte. Aber Ablehnung der Forderung messianischer Abstammung wird ja in keinem Fall ausdrücklich ausgesprochen, auch nicht wenn hier ganz im Geist rabbinischer Debatten und Kontroversen nur eine

zeitigen jüdischen Messiasdogmatik [1]. Denn mit diesem einen, im Signalement des populären Messias unabkömmlichen Zug der Erneuerung davidischer Herrlichkeit durch einen richtigen Davidsohn wird fragelos auch das jüdische Messiasprogramm selbst, wenigstens in seiner königlich-politischen Fassung, geradezu durchlöchert [2]. Wir finden uns also unausweichlich vor die Antinomie gestellt: Jesus will Messias sein, und er will es doch nicht im herkömmlichen, d. h. politisch-nationalen Sinne sein. Entweder stecken wir in einer Sackgasse, oder die Voraussetzung, für Jesus sei nur ein „Judenmessias", ein Davidide als Messias denkbar gewesen, ist falsch. Sonach sieht man sich nolens volens dazu gedrängt, Jesu eine Messianität im nichtnationalen Sinne, eine Messianität, die den Leidensgedanken nicht ausschliesst, also eine Messianität zuzuschreiben, die, wenn das geschichtlich feststehende Messiasdogma allein massgebend sein soll, keine Messianität war [3]. Auf die Frage, warum

---

Vexierfrage gestellt wäre, um die Schriftgelehrten auf einen defekten Punkt ihrer Theologie aufmerksam zu machen. So früher Schweitzer selbst, Skizze S. 65.

[5] Merx II, 1, S. VIII. 315 f. II. 2, S. 392.

[6] Nach A. Schweitzer S. 8. 366 hätte das Zeitalter Jesu messianische Erwartungen kaum noch gehegt; auf keinen Fall waren dieselben politischer, viel eher rein apokalyptischer Art. Dafür dürfte er sich aber S. 232 nicht auf Schürer berufen, nach welchem (Messianisches Selbstbewusstsein S. 7) eine absolut übernatürliche Vorstellung damals nur „sporadisch" nachweisbar ist. Derartige Spekulationen haben auch nach Harnack S. 85 und Bousset S. 86 den ursprünglich patriotisch-politischen Orientierungspunkt bei der grossen Mehrzahl des Volks nicht zu verrücken vermocht. Ganz unzweifelhaft liegt das populäre Messiasbild Lc $1_{54.\ 55.}$ $2_{69—75}$ vor, und nicht aus der Welt zu schaffen ist die Erzählung des Josephus, Ant. XVII, 2, 4, wonach herodesfeindliche Pharisäer an den am Hofe des Herodes weilenden Eunuchen Bagoas die aus Jes. 56_3 verständliche Verheissung einer ihm durch den zukünftigen allmächtigen König, also den Messias, wunderbar zu spendenden Zeugungskraft verschwendet haben.

[7] Harnack S. 89: „Der Messias war Jesus und war es nicht". Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, S. 387: „Mit dem Reiche Gottes hängt der Messias aufs engste zusammen. Beides sind ursprünglich national-jüdische Begriffe. Jesus hat sie sich angeeignet, aber über das jüdische Niveau hinausgehoben". S. 388: „Wenn man

dann Jesus nirgends seine Jünger, um ihnen ein verhängnisvolles Missverständnis zu ersparen, offen und deutlich darüber belehrt habe, dass er zwar der Messias sein wolle, aber nicht in dem ihnen geläufigen Sinne[1], wäre zu antworten, dass er gerade dies wirklich getan hat, wenn er das Petrusbekenntnis mit der Leidensweissagung beantwortete. Aber freilich der Widerspruch in der Sache bleibt stehen. Wir kommen am Schlusse noch einmal darauf zurück.

In die Reihe der auf messianischen Zusammenhang weisenden Züge gehört unter Umständen auch die Salbung in Bethana, sofern das Wort M 14 8 = Mt 26 12 = Joh 12 7 in seiner gegensätzlichen Pointe erst dann ganz sicher gestellt erschiene, wenn Jesus hätte sagen wollen: nicht zur Krönung, sondern zum Begräbnis. Schon Hase[2] neuerdings Pfleiderer[3] und Arnold Meyer[4] beschäftigt die Möglichkeit eines solchen Verständnisses. Wir hätten es dann im Gefolge der öffentlichen Demonstration auf der Strasse beim Einzug mit einer privaten im befreundeten Hause zu tun. Die Deutung, welche Jesus für die Huldigung bereit hat, entspräche dann der äusseren wie inneren Verfinsterung des Horizontes, die mittlerweile eingetreten war.

Alle Bestreitung des Messianismus Jesu scheitert an dem ganz unmissverständlichen Schlussbekenntnis: „ich bins“ [5]

---

dem Worte die Bedeutung lässt, in der es allgemein verstanden wird, so ist Jesus allerdings nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen“. Bousset: „Was wissen wir von Jesus? 1904, S. 61: „Wenn aber Jesus sich in irgend einer Form für den Messias gehalten, so ist damit weiter gegeben, dass sich in seiner Auffassung eine ungeheure Vergeistigung des jüdischen Messiasbegriffes Bahn gebrochen haben muss.“ Eine tiefgreifende Verarbeitung und Umgestaltung dieses Begriffes im Bewusstsein Jesu behauptet neuerdings noch Kaftan S. 26. 32 f.

[1] So auch Pfleiderer, Entstehung S. 97.

[2] Geschichte Jesu, [2]1891, S. 656.

[3] Urchristentum I, S. 665.

[4] Vgl. im „Theolog. Jahresbericht“, 1901, S. 304 sein Urteil über die gleichgerichteten Aeusserungen der Holländer W. C. van Manen und J. Offerhaus. Das „Leben nach dem Evangelium Jesu“ S. 6.

[5] Die scharfsinnige Kritik, welcher Brandt S. 53—68 den ganzen

Mc 14 62. Aber gerade das kommt ja nach Merx nur auf Rechnung des Evangelisten, welcher damit das allein richtige „Du hast es gesagt“ Mt 26 64 ersetzen zu sollen meinte [1]. Und dies erst ist der Haupttrumpf dieser so bestechenden Konstruktion: σὺ εἶπας ist nicht gleich dem lateinischen dixisti eine Bejahungs-, sondern eine Verneinungsformel [2]. Ganz beweislos, sollen sie freilich die Exegeten bis auf Meyer-Weiss für rabbinisch erklärt haben. Merx beruft sich auf Chwolson. Aber auf diesen ist seither doch der auch bei Merx zuweilen begegnende Dalman gefolgt, welche zunächst zwei Stellen aus der rabbinischen Literatur anführt, wo „ihr sagt es“ ausweichend den Sinn hat „nicht ich sage es“ [3], diesen aber eine dritte aus der Tosephta anreiht, wo „du hast es gesagt“ ganz unabweisbar im Sinne von „du hast Recht“ steht. Treffend bemerkt er dazu, es sei dies in keinem Falle als eine gewöhnliche Form der Bejahung zu denken, wohl aber als eine Form der Einräumung [4]. Besser noch sagt Procksch mit σὺ εἶπας werde ein Ja ausgesprochen, aber nur so, dass es in den Mund des Heischenden zurückverlegt erscheint: aus deinem Munde antworte ich dir [5]. Einer gleichen Auffassung nähert sich auch Merx, wenn er nämlich in ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι Lc 22 70 nur „eine Ablehnung der Frage, eine Zurückschiebung unter die eigene Beurteilung des Fragers“ sehen will [6]. Auch Wolfgang Kirchbach, auf den sich Stärk zu Gun-

---

Bericht vom Prozess Jesu unterworfen hat, kann dem einen Punkt dieses Selbstbekenntnisses nichts anhaben, weil daran alles Folgende hängt, die Auslieferung Jesu als Kronprätendent an das römische Gericht, die Kreuzigung samt dem Kreuzestitel.

[1] II, 2, S. 161: „eine kirchliche Formulierung“. Ebenso Nath. Schmidt S. 287.

[2] II, 1, S. 382 f. 392. 395. II, 2, S. 161. 164. 388. 478. Ebenso Nath. Schmidt S. 125. 150. 224. 306.

[3] So auch Danziger, The open court 1903, S. 222: „a common form for declining to give a formally direct answer“.

[4] S. 253 f.

[5] Thüringer kirchliches Jahrbuch, 1907, S. 21.

[6] II, 2, S. 477, vgl. auch S. 481.

sten der verneinenden Auffassung beruft [1], drückt sich doch recht vorsichtig dahin aus: σὺ εἶπας sei „nicht ohne weiteres eine feste Bejahung"; „es kann sowohl reine helle Bejahung, wie eine Verneinung, es kann auch eine bedingte Bejahung bedeuten"[2]. In Wahrheit läuft die Formel, die im ganzen Neuen Testament nur in der Passionsgeschichte vorkommt [3], auf „eine Art von Ausweichen" [4] hinaus, dem Synedrium wie dem Landpfleger gegenüber etwa im Sinne von „du magst Recht haben", dem Judas gegenüber vexierend: „du verrätst dich, nicht ich" [5]. Zuletzt hat auch Joh. Weiss die „eigentümlich ausweichende" Formel dahin gedeutet, dass Jesus damit die Frage, um derer willen, die sie stellten, nicht bejahen, aber auch um seiner selbst willen nicht verneinen wollte, während Mc darin eine direkte Bejahung gefunden habe [6] — sachlich also nicht falsch.

Wir stehen vor dem letzten und wichtigsten Fragezeichen. Warum ist Jesus verurteilt worden? Die Evangelisten sagen: wegen Lästerung nach Lev 24 16. Neuerdings pflegt man das Bekenntnis zur Messianität als zum Erweis einer Lästerung im juristischen Sinn völlig unzureichend zu bezeichnen [7]. „Dafür, dass sich jemand für den Messias erklärte, hat das Gesetz kein Verbot und keine Vorschrift, das war nicht verboten und hätte höchstens einen geistlichen Prozess veranlassen können, in dem zu konstatieren gewesen wäre, ob die in der Zeitdogmatik anerkannten Kennzeichen des Messias auf ihn passen.

[1] S. 302 f.

[2] Was lehrte Jesus? [2]1902, S. 44.

[3] Worauf Wellhausen, Mt S. 137 nicht ohne Grund aufmerksam macht. Sie muss stehend gewesen sein im mündlichen Bericht über die letzten Tage Jesu.

[4] Kirchbach S. 43. So auch Monnier S. 63 f.

[5] Kirchbach S. 44. Ebenso Joh. Weiss in dem sofort anzuführenden Werk S. 363.

[6] Die Schriften des Neuen Testaments I, 1906, S. 199. 203. 365. 477. Die Predigt Jesu vom Reich Gottes[2], S. 168 hält sich noch an das ἐγώ εἰμι.

[7] So Brandt S. 64, Dalman S. 257 und mit Berufung auf beide Wrede S. 74 f. Selbständig Merx, II, 1, S. 395. II, 2, S. 475.

Davon ist im ganzen Prozesse Jesu aber nie die Rede, um so weniger, als sich Jesu nicht für den Judenmessias erklärt hat“ [1]. Aber eben dies steht für uns in Frage, und eben damit ist auch die Möglichkeit gegeben, dass wir es hier mit einem geistlichen Prozess in optima forma zu tun haben. Wo man den Messianismus als Rechtsgrund der Verurteilung ablehnt, sucht man einen solchen gewöhnlich in dem Tempelwort 14 58 = Mt 16 61 oder lieber noch Mc 13 = Mt 24 2 = Lc 21 6 [2], während der Bericht Mc 14 57—59 doch nur das Misslingen eines in solcher Richtung, dazu noch auf das Zeugnis von Lügnern hin, gemachten Versuches berichtet, überdies auch im Fall des Gelingens einer Verurteilung vielleicht noch weitere Schwierigkeiten im Wege gestanden hätten [3]. Also jetzt ein neuer Versuch! Die Lästerung soll in der scharfen Absage an die verblendeten Leiter des Volks im Sinne von Mt 21 43 bestanden haben [4]. Aber vor einer solchen Lösung des Problems haben die beiden zurückgewiesenen Versuche jedenfalls das voraus, dass sie ihren Anhalt im evangelischen Bericht vom Prozess selbst finden, während gerade jene Stelle zu dem zweifelhaftesten Sondereigentum des Mt gehört [5]. Misslich steht es auch mit der Behauptung, Jesus sei wegen des Anspruches auf sessio ad dextram Dei Mc 14 62 = Mt 26 64 = Lc 22 69 verurteilt worden [6] — was entweder nur als Verkleidung der orthodoxen Harmonistik, welche jenes Wort ohne weiteres als Selbstbekenntnis zur Gottheit fasst [7], zu verstehen

---

[1] Merx II, 1, S. 394.

[2] Wellhausen, Mc. S. 132 unter Ausschaltung der widersprechenden Verse 14 61. 62. Ebenso Einleitung. S. 50. 108. Jülicher in dem oben S. 19 f. zitierten Sammelwerk. S. 52.

[3] Merx II. 1, S. 390 f.

[4] Stärk S. 303.

[5] Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu, II, S. 403 f.

[6] Dalman S. 257, indem er als Sachverständiger der im Obigen gegebenen Auffassung „Unkenntnis jüdisch-rechtlichen Denkens“ vorwirft. Ihm folgt Zimmermann S. 168.

[7] So Dalman S. 235. 258 selbst, demzufolge Jesus aus Ps 110 1 herausgelesen haben soll, dass der, welchen David Herr nennt, „nicht

ist oder richtiger über den Umweg über Ps 110 1 wieder auf die messianische Fassung der inkriminierten Worte zurücklenkt [1]. Schliesslich sehen wir uns also immer auf diese letztere Deutung zurückgeworfen. Ein von seinen Freunden Verlassener, von seinen Feinden Gefangener, dem Schicksal, von seinem Volk ausgestossen und schmachvoll hingerichtet zu werden, hilflos Verfallener, überdies zuvor als Gesetzesverächter und Sünderfreund Gebrandmarkter wagt es, die heiligsten Erwartungen des Volkes für seine Person in Anspruch zu nehmen und damit diese letzten Hoffnungen, daran jeder fromme Jude mit glühender Seele hing, der denkbar grausamsten aller je erlebten Enttäuschungen preiszugeben [2]. Was soll Gotteslästerung heissen, wenn nicht das? Ist doch Gottes Ehre ganz unmittelbar beteiligt bei Einlösung der wert-

---

bloss ein Mensch" sein könne, sondern als Ursache seiner Existenz „eine schöpferische Tat Gottes" voraussetze. Aehnlich gerichtete Theologen wie Kübel und Nösgen, aber auch Drummond und Stalker erklären die synoptische Darstellung, als ob sie Joh 5 18. 10 33 vor sich hätten, welche Stelle Sheraton, The Princeton Theological Review 1903, S. 531 geradezu anruft. Insonderheit aber soll nach Wrede S. 72 f. 75 der terminus υἱὸς τοῦ θεοῦ im Munde des Hohepriesters ungeschichtlich, weil nur „supranatural und metaphysisch" zu verstehen sein, wie ja ein gleiches auch 1 11 in der Taufgeschichte und 15 39 im Ausruf des heidnischen Hauptmanns der Fall sei. Aber der „Sohn Gottes", der sowohl in der Himmelsstimme 1 11. 9 7 als im Gleichnis 12 6 ausdrücklich als „der Geliebte" bezeichnet wird, kann eben darum nur im alttestamentlichen und urchristlichen Sinne verstanden sein. Vgl. B. Weiss S. 55 f.; Oscar Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? S. 28 f. Selbst wenn der Ausdruck für den Evangelisten schon einen übermenschlichen Klang gehabt haben sollte, kann doch die Berichterstattung nur so verstanden werden, dass sie, wo Dämonische oder wo der Hohepriester reden, ein jüdisches, wo dagegen der Heide spricht, ein heidnisches Verständnis voraussetzt; daher auch jener von „dem", dieser von „einem Sohn Gottes" redet. Dies auch gegen Nath. Schmidt S. 150.

[1] Deutlich ist dies der Fall bei Cary, The synoptic gospels 1900 S. 304, B. Weiss S. 55. 58 und Oscar Holtzmann, Leben Jesu 1901, S. 373. Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung, 1902, S. 19.

[2] Lehrbuch der Neutest. Theologie I, S. 265 f. So seither noch E. v. Schrenck S. 159, P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu I[4], S. 170. II, S. 383 f. Hess S. 113 f.

vollsten aller seiner Verheissungen, und sind doch, wenn das jetzt gebotene Schauspiel als ihre Erfüllung gelten soll, alle Voraussetzungen und alle Folgerungen des Gottesglaubens zu Schanden geworden [1]. Ein jedwedes jüdische Empfinden dermassen aufs äusserste empörender Gedanke genügt dann auch Mc 15 11 = Mt 27 20, das Volk gegen den ohnmächtig in Fesseln vor dem heidnischen Tribunal stehenden Prätendenten der Messiaskrone in Wut zu versetzen. Gegen die elementare Zugkraft eines solchen Motivs vermag die Berufung auf einen, in der Mischna, Sanh 7 5, kodifizierten Rechtsbuchstaben, wonach Messiasansprüche nicht als Gotteslästerung zu gelten hätten, schwerlich aufzukommen, zumal wenn jener späte Buchstabe sogar viel mehr beweisen würde, nämlich dass Jesus überhaupt nicht wegen Lästerung zu verurteilen gewesen wäre, da zu einer solchen, wenn sie todeswürdig erscheinen sollte, eine ausdrückliche Schmähung des Jahve-Namens, also etwas im Munde Jesu undenkbares, gehören würde [2]. Vollends gar nichts ausgerichtet ist mit der von Dalman selbst für sagenhaft gehaltenen Geschichte b Sanh 93b von dem ein Jahrhundert später befolgten Verhalten der Rabbinen gegenüber dem falsch erfundenen Messias Bar Kozima. Denn die Probe, auf welche hin dieser wegen mangelnder Kriterien der Messianität verurteilt worden sein soll, war ja im Falle Jesu schon gemacht und, wie der Augenschein mit beleidigender Deutlichkeit lehrte, zu seinen Ungunsten ausgefallen [3]. Jesus aber appelliert von der sein Messiastum verleugnenden Gegenwart an eine es um so glänzender bestätigende Zukunft: „ihr werdet den Menschensohn noch sehen". Also jetzt wirklich der Christus fu-

[1] Die Synedristen mochten, ja mussten im Grunde schon gerade so empfinden, wie dann infolge der Kreuzigung erst recht Saulus nach Weinel, Paulus, S. 52 von einem Menschen dachte, „der so alles in den Staub gezerrt hatte, was seinem Volke das Heiligste war".

[2] Dalman, S. 258. Merx, II, 1, S. 418. P. W. Schmidt, II, S. 384.

[3] A. Neumann S. 181: „Jesus war den grossen Tatbeweis seiner Volksbefreiung schuldig geblieben." Monnier S. 273 f. hält es mit Recht für selbstverständlich, dass so gut wie ein falscher Prophet auch ein entlarvter Pseudomessias ein Todesurteil zu erwarten habe.

turus![1] Für die Richter nur ein Gegenstand des Hohnes! Er brauchte, falls er nur so sein „Ich bins" aufrecht erhalten konnte, nicht erst durch ein langwieriges Zeugenverfahren als Pseudomessias erwiesen zu werden. Die Möglichkeit war ausreichend gegeben, einen verhassten Feind, sei es auch unter Begehung von genug Formfehlern[2], so doch jedenfalls zur Ehre Gottes aus dem Wege zu räumen, und der Hohepriester benützt die Gunst des Augenblicks, sich von pünktlicher Befolgung der Rechtsordnung zu dispensieren. Man kann das nicht besser ausdrücken, als Merx es tut, wenn er den Hohepriester begierig die Gelegenheit ergreifen lässt, eine Lästerung zu konstatieren, „auf Grund deren er in einem tumultuarischen Verfahren dem Synedrium das Todesurteil gewalttätig entrissen hat. Von einem wirklichen Prozesse ist hier nicht mehr die Rede, es ist das Eiferrecht, das eintritt"[3]. Aber ohne Jesu Bekenntnis zur Messianität wird der ganze Auftritt unverständlich[4], und da auch die vor Pilatus gebrachte Klage, wie ja niemand bestreitet und bestreiten kann, davon ausgeht und demgemäss das ganze Verfahren vor dem römischen Tribunal sich um die, dem Richter nur als politischer Artikel begreifliche, Messianität dreht, muss der Historiker schlechterdings bei dem Urteil stehen bleiben: Jesus hat sich als Messias

---

[1] Damit erledigt sich ein Bedenken Wredes S. 221.

[2] Brandt S. 56—62.

[3] II, 1, S. 393. 418 f. II, 2, S. 160. Ebenso Stärk S. 303. Bousset, Jesus S. 8. E. Grimm, Die Ethik Jesu 1903, S. 234.

[4] Bousset S. 83: „Der ganze Prozess, den man Jesu machte, bleibt unter der Voraussetzung, dass man ihn als falschen Messias bekämpfte, weitaus am verständlichsten". Ebenso Schürer S. 12. Auch nach Albert Schweitzer 1901, S. 80; 1906, S. 393 f. wird Jesus wegen seines messianischen Anspruches verurteilt, und zwar — unglaublicherweise — „obwohl er nie als solcher aufgetreten war". Es soll nämlich der Verrat des Judas darin bestanden haben, dass er das Geheimnis von Cäsarea Philippi, also Jesu, wenngleich noch erst futurische, Messianität dem Hohepriester verraten und ihm damit die tödliche Waffe in die Hand gegeben habe. Aber was im Deutschen „Verräter" heisst, bedeutet im Griechischen „Ueberlieferer"; vgl. besonders Mc 1 14 = Mt 4 12.

bekannt, ist als Pseudomessias verurteilt und als Prätendent hingerichtet worden [1]. Beiläufig enthebt uns diese nächstliegende und überdies in der, unter Uebergebung des missglückten Zeugenverhörs nur auf das Wesentliche gerichteten, Darstellung Lc 22 66–71 vertretene Auffassung des Hergangs auch der Nötigung, der jüdischen Behörde einen rasch und geheim vollzogenen Umtausch von Anklagepunkten und einen ebenso frechen wie gefährlichen Versuch zuzumuten, den römischen Richter zu täuschen [2]. Unvermeidlich war es immerhin, dass die Messianitätsfrage vor dem jüdischen Gericht ein religiöses, vor dem heidnischen ein politisches Gesicht zeigte.

Weiterhin hat man mit vollem Recht die Kreuzesinschrift „der König der Juden" angerufen [3]. Gerade die kühnsten Kritiker stehen am festesten zu ihrer Geschichtlichkeit. So Brandt in Holland [4] und bei uns Rudolf Steck: beweise die Inschrift zunächst auch nur, dass Pilatus das Todesurteil auf die Anklage wegen Messiastum hin aussprach, so gehe daraus doch weiterhin hervor, dass die Juden eben diesen Klagepunkt vor Pilatus gebracht und Jesus selbst einem solchen Verdacht wenigstens so weit eine Handhabe geboten haben müsse, dass die Anschuldigung glaubhaft war. „Damit fällt ein Licht auf die Ereignisse der letzten Tage und Wochen vor der Leidensgeschichte, auf den Einzug in Jerusalem, bei dem der Ruf: Heil dem Sohn Davids, gelobt sei das kommende Reich unseres Vaters David! erscholl, und weiter zurück auf das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi. Es ergibt sich daraus, dass wenigstens in diesen letzten Tagen und Wochen seiner Laufbahn Jesus sich der messianischen Hoffnung seines

[1] Letzteres hält ja auch Wellhausen S. 92 fest. Diesen Punkt behandelt durchaus richtig E. v. Hartmann S. 60 f.

[2] Nach Fiebig, Protestantische Monatshefte 1904, S. 25 hätte man die auf Grund des Tempelwortes erfolgte Verurteilung nachträglich mit Rücksicht auf die Behandlung des Prozesses vor Pilatus noch messianisch motiviert. Etwas anders Monnier S. 64.

[3] R. Steck, Jesus der Messias. 1877. Bousset S. 9. P. Fiebig, Protestantische Monatshefte 1902. S. 433.

[4] S. 201 f.

Volkes angenommen hat; in welchem Sinne freilich, ist eine andere Frage. Aber das Messiastum sollte man nicht aus seiner Geschichte ausmerzen wollen, es ist vielmehr gerade der Schlüssel zu seinem Schicksal, das eigentlich dramatische, zuletzt tragische Moment in seinem Lebensgang, der ohne das unverständlich würde“ [1]. Vor allem um seines Todes willen ist es unmöglich, die Messianität aus seinem Lebensbild auszulösen und ihn dafür ausschliesslich als den Offenbarer Gottes oder Sünderheiland zu preisen [2].

Den Schlussstein der Beweisführung bildet der Glaube an den Auferstandenen. Schon gegen den Kryptomessianismus Wredes ist dieser Punkt mit Erfolg geltend gemacht worden. Es ist schwer begreiflich, wie Jesus im Glauben der Seinigen als Messias auferstehen sollte, wenn er für sie zuvor nur Lehrer oder höchstens Prophet gewesen war. Erst die aufs äusserste noch irgend mögliche Mass gesteigerte Spannung, die sein Tod im Bewusstsein solcher, die in ihm den Verheissenen gefunden zu haben glaubten, hervorrufen musste, so dass eine kühn aufgebaute Welt der Hoffnung jäh zusammenzubrechen drohte, gibt der Sehne des Bogens, vorausgesetzt, dass derselbe überhaupt vorhält, die Kraft, den Pfeil bis in die lichte Himmelshöhe hinaufzuschnellen [3]. Es ist eine und dieselbe Glaubenstat, die in dem Menschen auch den Messias und die mit dem Messiastum auch dessen Träger dem Untergange entreisst. Zu viel aber wird dem Glauben zugemutet, wenn er gleichzeitig zweierlei Taten vollbringen, erstlich den längst bekannten Lehrer wieder erwecken, zweitens ihn noch mit der bisher un-

[1] Protestantische Monatshefte 1903, S. 93.

[2] Loisy S. 80: „Jesus ist am Kreuze gestorben, weil er sich als Messias ausgab und weil er sich für den Messias hielt, nicht etwa weil er die Erkenntnis von der Güte des himmlischen Vaters hatte, noch auch weil er sie durch seinen Tod beweisen wollte.“

[3] Wellhausen, Einleitung S. 92: „Wäre der Gekreuzigte nicht eben als Messias gekreuzigt, so würde das Emporschnellen der niedergedrückten Feder und die Entstehung des Glaubens „und er ist dennoch der Messias“ vollends rätselhaft.“ Ebenso Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung 1906, S. 23 f. 40.

bekannten Eigenschaft eines Messias ausstatten soll. Leichter mindestens vollzieht sich die Vorstellung unter Voraussetzung des andern Hergangs [1]. Diesen allein begünstigen auch die evangelischen Berichte, während jener zweiten Hypothese der exegetische Befund insofern widerstrebt, als die Berichte nirgends erst dem Auferstandenen die neue Offenbarung von seiner Messianität zuschreiben [2].

IV. Werfen wir nun, nachdem die gegen den Messianismus geltend gemachten Instanzen ihre Erledigung gefunden haben, von der schliesslich erreichten Höhe der Osterbotschaft noch einen Blick rückwärts auf die Niederungen des irdischen Tagewerks, so stellt sich uns dieses als eine aufwärts führende Leiter dar mit drei Stufen, bezeichnet durch die Namen Lehrer, Prophet, Messias.

„Jesus ist ein Lehrer gewesen". In dieser unzweifelhaften Tatsache findet der scharfsinnige Skeptiker W. Brandt den zuverlässigen Ausgangspunkt für seine Gedankengänge [3], und nicht minder gehört für Wrede das Lehren zu den geschichtlich sichern Züge im Lebensbilde Jesu [4], wofür er freilich bei

---

[1] Nach dem Vorgang früherer Kritiker wie Mackintosh findet Bousset S. 82 es zwar begreiflich, wie die Jünger unter dem Eindruck der Erscheinungen zu dem Glauben an die Messianität Jesu zurückkehren konnten, wenn sie diesen auf Grund der Aussagen und des Verhaltens Jesu zuvor schon gewonnen hatten; „es bliebe aber völlig unerklärlich, wie dieser Glaube nach dem Zusammenbruch in den Seelen der Jünger neu entstehen konnte". O. Schmiedel S. 57: „Wenn Jesus sich nicht bei seinen Lebzeiten als Messias bekannt und auf sein baldiges Kommen in den Wolken hingewiesen hat, so muss der Glaube der Jünger an seine Messianität, so müssen die Erscheinungen des Auferstandenen als ein absolutes Wunder aufgefasst werden."

[2] Vgl. die treffenden Bemerkungen von Alb. Schweitzer S. 341 f. 343: „Die messianische Belehrung müsste dann dem Auferstandenen irgendwie in den Mund gelegt werden. Sie fehlt aber vollständig, weil sie schon in den Reden des menschlichen Jesus vorausgesetzt ist." Das gilt wenigstens von den ältesten Berichten im Gegensatz zu der in sich unmöglichen Vorstellung exegetischer Kurse Lc 24 $_{27. 45}$, die übrigens auch ihrerseits eine schon bestehende Ueberzeugung von der Messianität 24 $_{21}$ zur Voraussetzung haben.

[3] S. 449. [4] S. 78 f.

Albert Schweitzer Tadel erfährt[1]. Wellhausen vollends sieht in der Säemannsparabel den Beweis, dass Jesus sich selbst einfach als Lehrer vorstellt (so übrigens auch Mc 14 14 = Lc 22 21), der seinen Samen auf gut Glück ausstreut, ohne zu wissen, auf welchen Boden er fällt. „Es geht daraus hervor, dass er das Lehren, natürlich über den Weg Gottes, für seinen eigentlichen Beruf hält“ [2]. Daher die Jünger ihn wenigstens bei den beiden älteren Evangelisten einfach als „Meister“ anreden; ebenso aber auch die Schriftgelehrten und andere Juden, während das Volk ihn mit anderen Lehrern vergleicht, aber freilich schon Mc 1 22 = Mt 7 27 so, dass es ihn zugleich weit über das Niveau der gewöhnlichen Schriftgelehrten erhebt. Vielmehr gilt er Mc 6 15. 8 28 = Mt 16 14 = Lc 9 8. 19 Mt 21 11. 46. Lc 7 16, vgl. 39. 13 33. 24 19 geradezu als Prophet, ja er weiss sich als solchen selbst Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24. Aber auch dabei konnte er nicht stehen bleiben[3]. Der sein Leben aus der gewöhnlichen Bahn hinausführende, die öffentliche Wirksamkeit fordernde und tragende Gedanke, zum geistigen Führer seines Volks befähigt und daher auch berufen zu sein, mündet fast von jedem seiner Ausgangspunkte aus in den Messianismus ein. Neuerdings wird ein solcher Ausgangspunkt schon in der allmählich sich aufdrängenden Erkenntnis von der Rückständigkeit des Gesetzes auf diesem oder jenem Punkte der sittlichen Welt gefunden[4]. Ergab sich nämlich aus der Geltendmachung seiner persönlichen Ueberlegenheit über den Gesetzesbuchstaben ein immer schärfer werdender Konflikt mit den nach Befugnis und Vollmacht zu

[1] S. 350. 391. [2] Einleitung, S. 92. 94. 106 f. 113.

[3] Vergl. Monnier S. 4 f.

[4] Lehrbuch der Neutest. Theologie I, S. 131. 238. Vgl. vor allem P. W. Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, S. 302; 1906. S. 268 f. Schürer, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1900, S. 7 f. Ein Seitenstück dazu bietet A. Dorner, Grundriss der Dogmengeschichte, 1899, S. 38, wo es das Sohnesbewusstsein ist, „das ihm eine autonome Stellung auch dem alttestamentlichen Gesetz gegenüber verleiht“. Piepenbring, Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus 1901, S. 10. 30.

solcher Neuerung fragenden Volksführern, so konnte eine solche dem Gesetz gewachsene, bezw. überlegene Autorität allenfalls dem Messias zuerkannt werden, sofern von diesem in der talmudischen Literatur wenigstens einzelne Stimmen Reform des Gesetzes, wo nicht geradezu Proklamation einer neuen Tora zu erwarten scheinen [1]. Gewisser ist, dass der neue Wein, den Jesus den Menschen zu spenden kam, neue Schläuche erforderte Mc 2 22 = Mt 9 17 = Lc 5 37, und im gleichen Zusammenhang weist vielleicht Mc 2 19 = Mc 9 15 = Lc 5 34 das Bild vom Bräutigam auf die geläufige Vorstellung des messianischen Hochzeittages [2]. Die Verkündigung einer dem Verlorenen nachgehenden Hirtentreue, einer selbst den reuigen Sünder bedingungslos umfassenden Vaterliebe Gottes musste als eine neue Offenbarung wirken, da sie jedes Rechtsverhältnis, alles Vertragsmässige aus der Religion ausschloss, die Hauptprämisse der pharisäischen Theologie verneinte [3]. Und wenn den Heilungsberichten ein Kern von geschichtlicher Glaubwürdigkeit nicht abgesprochen werden darf, so konnte auch das aus solchen Erfahrungen erwachsende Kraftgefühl um so leichter zur Stärkung des Messiasgedankens beitragen [4], als der Vorläufer allen Berichten zufolge nur eine wunderlose Tätigkeit geübt hatte. Wird nun aber schon dieser Vorläufer Mt 11 9 = Lc 7 26 über das prophetische Niveau hinausgerückt, so bleibt für den, welchem er nur als Wegbereiter diente,

---

[1] So schon De Wette, Biblische Dogmatik[3], 1831, S. 172, auch neuerdings M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 57. Andererseits gilt gerade die messianische Zeit als die Zeit der unbedingt durchgeführten Herrschaft des Gesetzes. Vgl. P. W. Schmidt II, S. 164 f.

[2] So z. B. Wellhausen, Mc. S. 20, Piepenbring, S. 29, Beer bei Kautzsch, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, S. 232. Vgl. jedoch Jülicher, Gleichnisreden II. S. 187.

[3] Vgl. über das Bewusstsein Jesu von der Neuheit des Inhaltes seiner Verkündigung Lehrbuch S. 235 f., Schürer, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu, S. 9 f., Jülicher im Sammelwerk (s. ob. S. 19 f.). S. 58 f.

[4] Vgl. Lehrbuch S. 278 f. P. W. Schmiedel S. 368. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert[2] 1907, S. 112 f. beurteilt das billiger und sachlich richtiger, als E. v. Hartmann S. 56. 61 f.

kaum eine andere Staffel übrig, als die oberste, darauf der Messias selbst steht [1].

Grösser als jener grösste unter den Weibgeborenen ist Mt 11 11 = Lc 7 28 der an sich kleinere im Reiche Gottes, und eben dieses Ideal des Gottesreiches wies, wenn es doch „nahe herbeigekommen", d. h. in der Verwirklichung begriffen war, auf einen hin, der es bringt und bringen kann, weil in ihm die erforderliche Schöpferkraft vorhanden, also gegeben und gesichert war, was demnächst werden sollte [2]. „Folge mir nach" — so lautet darum die Generalanweisung an alle, welche „in das Reich Gottes eingehen" wollen, und wenn derselbe Redner auch Worte wie „dir sind deine Sünden vergeben" gesprochen hat, so konnte er das nur im Bewusstsein tun, dass Sündenvergebung im prophetischen Entwurf die spezifische Gabe der messianischen Zeit, die direkte Einleitung zur Aera der Königsherrschaft Gottes bildete [3], also abermals aus messianischem Selbstgefühl [4]. Dieses steht als „das Tragende und Bedingende in Jesu Leben und Wirken" [5] im Hintergrunde, wo immer er von seinem „Gekommensein" oder „Gesandtsein", mit einem Wort von seiner Mission redet [6]. Und von wie vielen Souveränitätsaussprüchen wissen die Evangelien sonst

[1] Vgl. Lehrbuch S. 237. 241. 281.

[2] Vgl. Lehrbuch der neutest. Theologie I, S. 222. 240 f. Auch nach Merx II, 1, S. 191 hat sich Jesus „für den verheissenen Stifter des Himmelreichs gehalten", darum gerade nicht für den „jüdischen König = Messias". Eben das Zwingende dieser Schlussfolgerung steht in Frage.

[3] Lehrbuch I, S. 202.

[4] Nach Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 197 bildet dieses Selbstgefühl überall die Voraussetzung, wo Jesus Sünden vergibt oder über das Gesetz hinausgreift: dieses Ichbewusstsein in der Form seiner Zeit ausdenkend sieht er sich zum Mittelpunkt des kommenden Gottesreiches bestimmt.

[5] Kaftan S. 14.

[6] L. Paul. Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, 1895, S. 96: „Ohne die sichere Ueberzeugung, eine geschichtliche Mission zu haben, hat kein Grosser im Reiche der Geister seine Kampfesbahn betreten, auch Jesus nicht. Und für diese geschichtliche Mission war bei ihm und seinen Zeitgenossen der eine Name: Messias."

noch zu berichten, die schlechterdings ein messianisches Bewusstsein voraussetzen [1]. Aber selbst ein zunächst nur seelsorgerlich lautendes Wort wie Lc 19 10 (= Mt 18 11?) ist nicht anders zu verstehen. Zumal im Sinne Jesu ist der Messias der „Erretter" schlechthin; im „Retten" findet Jesus seine eigentliche und lohnendste Aufgabe. Der Name „Messias" ist das auf jüdischem Boden entsprossene Seitenstück zu dem Hoheitsnamen „Retter", mit welchem die hellenistische Welt ihre Befreiung und Sieg bringenden Heldenkönige zu krönen pflegte [2]. So versteht es sich, wenn der nicht unjüdisch, aber überjüdisch denkende 4. Evangelist im Rahmen einer und derselben Erzählung den „Messias" 4 25 und den „Retter der Welt" 4 42 gleichsetzt [3].

Unsere Erkundigung nach dem Messianismus Jesu hat zu einem Bescheide geführt, welcher das „Dass" unzweifelhaft feststellt, alle Fragen nach dem „Wie" aber offen lässt, wenn sie über das schon von Weizsäcker treffend formulierte Ergebnis hinausgehen: „Es ist überhaupt aus dem ganzen Verlauf der Geschichte Jesus zu entnehmen, dass er sich nicht zuerst als Messias seinen Volksgenossen angeboten hat, sondern vielmehr sie dahin führte, ihn von selbst als solchen zu nehmen" [4]. Darüber hinaus langen freilich gewisse Probleme, welche neuerdings die Leben-Jesu-Forschung in den Ruf eines psycho-

---

[1] Vgl. Lehrbuch S. 241 f. Jülicher S. 57. E. v. Schrenck S. 152: „Propheten und Könige haben zu sehen begehrt, was seine Jünger sehen und haben es nicht gesehen, selig diese Jünger. Er spricht selig, er vergibt Sünde, seine Worte sind unvergänglich, er schaltet und waltet auf der Erde wie ein Königskind im Hause seines Vaters. Wehe dem, der einen seiner Anhänger ärgert, wohl dem, der einen seiner Anhänger auch nur mit einem Becher kalten Wassers tränkt, selig wer ihn bekennt vor den Menschen, er wird ihn wieder bekennen vor dem himmlischen Vater."

[2] P. Wendland, Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1904, S. 335—353.

[3] Merx II, 1, S. IX: „Aber der Begriff des Welterlösers geht nicht in einem Messiasbegriff auf." Für uns nicht, aber für den Evangelisten geht vielmehr dieser in jenem auf.

[4] Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche [3] 1902, S. 106.

logisch gearteten Ratespieles, eines unsichern Herumtastens mit Einfällen und Vermutungen gebracht haben. Dahin gehören vor allem die Fragen nach der Geburtsstunde des Messiasbewusstseins (Taufe?, Versuchung? Verklärung?), nach der Stimmung, die es in ihm erzeugte (Lust oder Last?), nach den Motiven der lange beobachteten Zurückhaltung (pädagogische? politische?) und die noch viel dringlicheren nach dem Sinn der Namen Menschensohn (Messias? Mensch?) und Gottessohn (theokratisch oder religiös ethisch?). Wir lassen dieselben stehen, wie sie stehen, so lange es sich nur darum handelt, der Sache bis zu dem Punkte nachzugehen, der an der Hand der Quellen auf methodisch gangbarem Wege sicher erreichbar ist. Bei jedem weiteren Schritt, den er etwa wagt, muss sich der Forscher sagen, dass er ihn auf eigene Gefahr im guten Zutrauen zu der Tragweite und Fruchtbarkeit des Divinationsvermögens tut. Bleibt er sich einmal dieser subjektiven Bedingtheit bewusst, so ist ihm die Berechtigung seines Versuches zuzugestehen, einen in der Rechnung mit bestimmten Grössen stehen gebliebenen unbestimmbaren Rest schliesslich noch begreiflich zu machen. Auf der Tafel, die an dem von uns erreichten Endpunkt aufgerichtet steht, liest er zwar „Warnung! Vorsicht!“ Niemand aber ist befugt, diese Inschrift zu ersetzen etwa mit „Verbotener Weg!“ Wenn also Jesus wirklich sich als Messias, wenn er nach allgemeiner, hier aber nicht zur Diskussion stehender, Ansicht sich zugleich auch als Sohn Gottes gewusst haben soll, so stellt sich unvermeidlich die Frage, ob, wie und warum beide Bewusstseinsinhalte auseinander liegen oder zusammentreffen, und es ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht abzusehen, wie eine irgendwie bestimmtere Beantwortung derselben ohne einen mehr oder weniger beträchtlichen Beitrag von seiten jener „modernen Psychologie“ erfolgen sollte, an welcher doch nach W r e d e s Urteil die ganze Wissenschaft vom Leben Jesu krankt [1].

[1] S. 3. wo aber doch der Psychologie ihre Ehre gewahrt bleibt, „wenn sie zwischen festen Punkten die notwendige Verbindung her-

Nun ist zwar an der Berechtigung einer solchen Klage an sich gar nicht zu zweifeln. Phychologische Vermutung, dilettantenhaftes Phantasieren und abenteuerliches Herumraten spielen in der ganzen, von A. Schweitzer zu genussreichster Darstellung gebrachten Literatur eine fast so verhängnisvolle Rolle wie dogmatisch motivierte Harmonistik und Vergewaltigung der Quellen. Während aber Wrede seine obige Behauptung mit sachgemässer Reserve vorträgt, beschreibt nach A. Schweitzer die gesamte auf der Mc-Grundlage bauende Forschung nur eine rapid abwärts führende Linie, sofern sie, weil „auf die Hilfe der modernen Psychologie angewiesen, damit notwendig immer unhistorischer wurde“ [1]. Sie verlässt sich auf einen angeblichen Pragmatismus, der sich auf „lauter argumenta e silentio“ und auf willkürliche Schaffung von „Zusammenhängen“ gründet, die im Text keinen Anhalt finden [2]. Beispielsweise sehen fast alle ihre wissenschaftlich ernsthaft zu nehmenden Vertreter Mc 6 5. 6 die sehr bemerkenswerte Tatsache verzeichnet, dass Jesu Wunderkraft genau im Verhältnis zu dem ihm entgegengebrachten oder verweigerten Glauben wachse oder abnehme. „Er konnte daselbst keine einzige Krafttat verrichten.“ „Er wunderte sich ob ihres Unglaubens.“ Gerade wie es im entgegengesetzten Fall heisst: „Dein Glaube hat dir geholfen.“ So auch D. F. Strauss [3]. Anders ausser den zur Textverdrehung eingeschworenen Verfechtern des absoluten Wunders nur Albert Schweitzer: „Davon steht aber nichts im Text“; nur darüber wundere sich Jesus, dass in Nazaret so wenig Gläubige sich finden, trotz der Einbruchsnähe des Reiches. So verlangt es der eschatologische Fanatismus seiner Konstruktion und die wunderbare Regel: „Das Unvermittelte, das auf natürliche Weise Unerklärliche ist eben das Historische“ [4].

---

stellt oder wenn sie Pfadfinderdienste leistet, indem sie mit Strenge die Möglichkeiten und Notwendigkeiten kontroliert, die von sicheren oder meinetwegen auch gedachten Tatsachen aus vorhanden sind.“

[1] S. 356. [2] S. 329 f.

[3] Leben Jesu [6]I. S. 136. [4] S 355.

Einstweilen hat ihm eine sehr sachverständige Kritik[1] nachgewiesen, dass das „davon steht nichts im Text" die treffendste Ueberschrift zu einer ganzen Reihe seiner eigensten Entdeckungen abgeben würde, wie beispielsweise das souveräne Schaffen von nirgends angedeuteten Zusammenhängen an der Verknüpfung von Mt 11 14. 15 und Mc 9 11—13 erkennbar wird[2]. Es berührt eigentümlich, den Vorwurf eigenmächtiger Vernachlässigung der „Texte", d. h. der Quellenkritik zu Gunsten psychologischer Phantasiewagstücke gerade von einer Seite zu vernehmen, wo wir mit einem Geniestreich überrascht werden, der um so mehr Staunen erregt, als er zugleich verbunden erscheint „mit grauenhafter Verwüstung und Vergewaltigung der Quellen, wie wir sie seit Jahrzehnten nicht erlebten"[3].

Unsere bezüglich des psychologischen Momentes entwickelten Grundsätze[4] vertragen eine als Illustration dienende Anwendung gleich auf den Anfangspunkt des messianischen Bewusstseins, wie er sich in der evangelischen Ueberlieferung darstellt. Bekanntlich findet die „moderne Evangelienkritik" im synoptischen Taufbericht ein Erlebnis Jesu angedeutet, das wir etwa als Vision begreifen würden. Nun werden wir aber von Wrede[5] belehrt, Mc habe daran mit seinem εἶδεν 1 10 = Mt 3 16 so wenig gedacht, als er dem Geist, welcher gleichzeitig auf den Getauften herabschwebt, um ihn 1 12 weiter in die Wüste zu führen, objektive Existenz aberkennen wollte. Während aber auch Mt 4 1 = Lc 4 1 gerade so berichten wie

---

[1] Wernle; Theologische Literaturzeitung 1906, S. 501—506.

[2] Schweitzer S. 370. Wernle S. 503.

[3] Wernle S. 504. Ebenso Jülicher, Neue Linien, S. 5. H. Stephan, Literarisches Zentralblatt, 1906 S. 1546 findet das Verfahren Schweitzers ebenso psychologisierend romanhaft wie das seinen Gegnern aufgebürdet.

[4] Dieselben sind nicht etwa ad hoc neugebildet. Vgl. Lehrbuch der neutest. Theologie I, S. 130.

[5] S. 71 f. 90; und diesmal im Anschlusse auch B. Weiss S. 36. 53. Vgl. Merx II, 2, S. 14, der S. 12 das σὺ εἶ sogar gegen οὗτός ἐστιν für sekundär hält, obgleich er I, 1, S. 49 f. zeigt, dass jenes bei beiden älteren Syrern selbst in Mt stehen geblieben ist.

Mc 1 12, liegt der Unterschied im Taufbericht darin, dass der eine von den beiden Seitenreferenten die objektive Auffassung mit Bewusstsein ergreift, darum der Taufstimme die Form einer öffentlichen Proklamation verleiht (Mt 3 17 οὗτός ἐστιν statt σὺ εἶ Mc 1 11 = Lc 3 22) und demgemäss auch statt „er sah den Himmel sich öffnen" schreibt: „der Himmel öffnete sich", der andere aber Lc 3 21, nicht bloss ebenso tut, sondern 3 22 zugleich das Mt 3 16 noch beibehaltene „er sah den Geist Gottes herabkommen wie eine Taube" umsetzt in „der heilige Geist kam herab in leiblicher Gestalt wie eine Taube". Jedermann erkennt hier den folgerichtigen Fortschritt von einem noch schillernden Bericht zu immer handgreiflicher werdender und immer konsequenter durchgeführter Materialisierung[1]. Ausgeschlossen ist damit keineswegs, dass schon der erste Konzipient der Tradition sich den Vorgang im Sinne der späteren Weiterbildung vorgestellt habe, wiewohl diesmal selbst A. Schweitzer lieber an die Art erinnert, wie prophetische Offenbarungen im Alten Testament mitgeteilt werden[2]. Doch ist jenes immerhin wahrscheinlich bei einem Schriftsteller, der sich unentwegt zu einem durchaus unverkümmerten Wunderglauben bekennt, insonderheit auch in der mit der Taufgeschichte korrespondierenden Erzählung von der Verklärung zwar dem modernen Leser fast unvermeidlich den Gedanken an Vision nahe legt, selbst aber davon so weit entfernt ist, dass er 9 5 dem Petrus die Absicht, tatsächlich in den Vorgang einzugreifen, zuschreibt[3]. Diejenigen, welchen

[1] So fast alle Vertreter der Priorität des Marcus, z. B. R. Otto, Leben und Wirken Jesu, 4. Aufl. 1905, S. 18 und Réville II, S. 5 f. Besonders einleuchtend macht die Sache Joh. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments I², S. 70 f.

[2] S. 349. Eben daran erinnern auch Otto S. 31 f. und J. Weiss S. 71.

[3] So mit Recht Wrede S. 73. Wenn er aber S. 27 „psychologisch vermittelte Eindrücke" bei Mc überhaupt nicht anerkennt, so steht das doch wenig im Einklang mit so bekanntem Sondereigentum wie 1 41 σπλαγχνισθείς, 1 43 ἐμβριμησάμενος αὐτῷ, 7 34 ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν, 10 14 ἠγανάκτησεν, 10 21 ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν. Richtig spricht davon Wellhausen, Einleitung S. 51. 59.

ein solcher Tatbestand an sich mit Recht vorgehalten wird, werden sich freilich dadurch nicht dazu bestimmen lassen, dem in Rede stehenden Gegensatz der Darstellung bei Mc und den späteren Evangelien ihre Aufmerksamkeit zu versagen, ihm vielmehr auch fernerhin das einzige Verständnis, das hier überhaupt möglich ist, abgewinnen, dahin gehend, dass die eine subjektive Deutung ausdrücklich ausschliessenden Fassungen dem ursprünglichen Sachverhalt noch ferner stehen, als die andern, deren Wortlaut wenigstens noch daran erinnert.

Zugestanden muss dagegen werden, dass neben der gekennzeichneten noch eine zweite Möglichkeit besteht, sich den Ruf Gottes vorstellig zu machen, den Jesus so gut wie ein Amos, Jesaia oder Jeremia vernommen hat. Im Unterschied von der herkömmlichen, durch die Quellen an die Hand gegebenen, Darstellung[1] sieht eine Minderzahl von Leben-Jesu-Forschern im Entschlusse, als Messias aufzutreten, die Frucht einer langen, stillen Arbeit, gereift unter dem nötigenden Eindruck von äusseren Erfolgen und inneren Kämpfen tiefgreifendster Art[2], so dass in der Tauflegende nur das Erträgnis eines längern Prozesses konzentriert, bezw. antezipiert erschiene. Aber auch diese mehr evolutionistische als eruptive

[1] So z. B. Baldensperger[2], S. 220 f., Schürer, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu S. 13, Harnack, Wesen, S. 88, Joh. Weiss, Predigt Jesu[2] S. 154 f., K. Furrer, Das Leben Jesu Christi[3] 1905, S. 69 f., Wendt[2], S. 97 f. 260 f. 413 f., Oscar Holtzmann, Leben Jesu S. 104 f. War Jesus Ekstatiker S. 33 f. H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen S. 71 f. 95 f. Bousset, Jesus, S. 85, Fiebig. 1904, S. 19, Hess, S. 11, Monnier, S. 33 f., Chapuis, S. 18 f.

[2] So nach Vorgang von Holsten neuerdings A. Réville II, S. 189 f. 201, Eugen Hühn, Das Neue Testament nach Inhalt und Entstehung 1904, S. 61, Arno Neumann S. 78 f. 150 f., P. W. Schmidt II, S. 165 f. 242 f., P. W. Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1906, S. 266 f., Otto Schmiedel, Hauptprobleme S. 69. 94, P. Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, S. 38. 64 f. und namentlich Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, 1906, S. 100 f. Nach E. Grimm S. 232 f. hat Jesus seine Messianität bis zum Ereignis vor Cäsarea „in der Schwebe gelassen".

Theorie fällt so gut wie die zuvor betrachtete unter die Kategorie einer psychologisch operierenden Methode, und doch ist nichts gewisser, als dass, wenn Jesu Messianismus Tatsache ist, der Hergang, wenn man seine Zuflucht nicht zur reinen Mythologie nehmen will, auf dem einen oder anderen Wege zu denken sein muss. Es ist folglich nur in der Ordnung, wenn die Darsteller der Geschichte Jesu mit sich zu Rate gehen, wie sie der unentrinnbaren Aufgabe gerecht zu werden gedenken, falls sie sich nur immer des provisorischen Wertes jeder von ihnen beliebten Entscheidung bewusst bleiben. Wäre dagegen auch schon der Versuch eines psychologisch orientierten Verständnisses exegetisch und literarkritisch gerechtfertigter Befunde verboten, so möchte sich schwerlich ein Gebiet geschichtlicher Forschung ausfindig machen lassen, darauf mit rigoroser Durchführung eines solchen Veto nicht die Möglichkeit, Geschichte zu schreiben, d. h. doch unter anderem auch überlieferte Tatsachen in wechselseitige Beziehung mit einander zu setzen, selbst hinfällig würde.

Es ist doch in der Tat nicht abzusehen, weshalb ein Schriftsteller, der einen durchaus einfachen Tatbestand mit schlichten Worten, so recht sans phrase bezeugt, wie das z. B. bei dem Petrusbekenntnis und der daran sich schliessenden Leidensweissagung der Fall ist, so lange Misstrauen verdiene, als er seine Mitteilung nicht gleichsam unterstreicht und „ausdrücklich“ versichert, dass er so und nicht anders berichte [1].

[1] Es bezeichnet den gegenwärtigen Stand der Debatte, wenn Bousset S. 7, vgl. S. 83. 93, sich für die Geschichtlichkeit sowohl eines erstmaligen Bekenntnisses zur Messianität vor Cäsarea Philippi, als des gleichfalls erst gegen Ende der Lebensbahn Jesu aus den gesammelten Erfahrungen erwachsenen Leidensgedankens ausspricht, obwohl die Evangelisten „ausdrücklich“ weder das eine noch das andere behaupten, sofern Mt und Lc auch frühere Bekenntnisse berichten, Mc aber wenigstens 2 20 eine Leidensahnung erkennbar werden lässt und über jene Bekenntnisszene hinweggeht, ohne sich über ihre Bedeutung weiter auszusprechen. Selbst Wrede S. 113 gestattet sich seine Konstruktion auf einen Gedanken zu gründen, welchen „Mc nicht wirklich ausgesprochen hat“, obwohl er seine ganze Darstellung erst verständlich macht.

Und ebenso wenig hat man Ursache, sich im wissenschaftlichen Gewissen betroffen zu fühlen, wenn eine im Interesse geschichtlicher Verständlichkeit versuchte Verknüpfung zweier oder mehrerer dieser an sich unmissverständlichen und zugleich der Logik der Tatsachen entsprechenden Berichte, also etwa jener erstmaligen Anerkennung der messianischen Würde Jesu und einer ihr auf dem Fuss folgenden Korrektur des herkömmlichen Messiasideales, als unerlaubte Eintragung psychologischer Motive verurteilt wird. Sache des Exegeten ist es, den betreffenden Bericht so zu verstehen, wie ihn der Berichterstatter verstanden hat, bezw. verstanden wissen wollte; Sache des Historikers, die das Bewusstsein des Berichterstatters selbst bedingenden Verhältnisse mit dem jedesmal erreichbaren Grad von Wahrscheinlichkeit festzulegen und darnach das innere Verhältnis des Zeugen zu der bezeugten Tatsache zu bestimmen. Ohne ein gewisses Mass von Divination ist keine über das Niveau einer Chronik hinausreichende historische Arbeit möglich [1].

V. Ein Fragezeichen ist auf unserem bisher durchlaufenen Wege stehen geblieben. Gewiss ist nur, dass Jesus irgendwann angefangen hat, sich als Messias zu wissen, dazu weiter geschritten ist, sich als solchen auch zu geben und zu bekennen und diesen Schritt mit seinem Leben bezahlt hat, weil er eben dies, was er sein wollte, nach allgemeinem Urteil der Volksgenossen offenbar nicht war. Wie war letzteres möglich, ohne dass er selbst und ohne dass auf die Dauer auch seine Jünger an dieser Messianität irre wurden? Diesen war er doch mindestens eine Anleitung schuldig, kraft deren sie sich in der widerspruchsvollen Stellung, in die er sie versetzt hatte, zurechtzufinden vermochten. Eine solche Weisung ist in der Tat gegeben worden, und zwar mit dem Wort Menschensohn [2]. Wer

[1] Gute Bemerkungen hierüber bei Monnier S. XXI f. Vgl. auch E. von Schrenck S. 149 f.

[2] Kaftan S. 18, „Nicht eigentlich Selbstbezeichnung ist es also gewesen, sondern Belehrung über den Messias, bei der es den Hörern überlassen blieb, die Anwendung auf Jesus zu machen". Wilhelm

das besprochene Rätsel nicht mit Wrede aus der äussern und innern Situation eines darüber selbst zum Rätsel werdenden Evangelisten zu lösen vermag, wird einen Ausweg aus dem Engpass, in den die Forschung nach dem Messianismus Jesu führt, nur von tiefer dringender Einsicht in die beiden Selbstbezeichnungen Jesu erhoffen, welche die synoptischen Evangelien bieten. Denn Christus nennt er sich überhaupt nicht oder in Stellen, wo seine Worte mit der Deutung und Redaktion der Evangelisten ausgestattet erscheinen, wie Mc 9 41, Mt 23 10, Lc 4 41, Joh 4 25. 26. 17 3. Aber auch der Name Gottessohn steht wenigstens als Selbstbezeichnung keineswegs unbedingt fest[1]) und ist jedenfalls selten neben der Selbstbezeichnung als Menschensohn. Das ganze Interesse der Forschung konzentriert sich daher in letzterem Problem, mit dem wir bisher die Frage nach dem Messianismus unverworren zu halten wussten.

Wir stehen vor dem verwickeltesten und verfahrensten aller Probleme, welche die Leben-Jesu-Forschung, ja die ganze neutestamentliche Theologie zu lösen aufgibt[2]. Die ihm geltende Literatur ist unübersehbar, weil jede das Leben Jesu, die Evangelienfrage, die Christologie, das Spätjudentum oder das Urchristentum behandelnde Veröffentlichung die Frage berührt. Das Gewirre der Meinungen ist dicht und undurchdringlich, weil hier die Mittel, darüber streng historische und sprachliche Forschung verfügen, immer noch genug Raum für die ergänzende Arbeit psychologisch gearteten Tastens und Fühlens offen lassen, daher an irgend einem Punkte die Intuition zu Hilfe rufen[3].

Brückner, Protestantische Monatshefte 1900, S. 418: „Jesus will der Christus sein, aber im Sinne des Menschensohnes." Nennt er sich so, so liegt darin „eine Richtigstellung des Begriffs Christus".

[1] Nath. Schmidt, S. 135 f.

[2] H. Monnier, La mission historique de Jésus 1906. S. 66: „le problème fondamental de la vie de Jésus".

[3] Zur Geschichte der neueren Untersuchung vergl. H. L. Oort, De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in het Nieuwe Testament 1893, H. Lietzmann, Der Menschensohn 1896, A. Meyer, Jesu Muttersprache

Daran, dass der Ausdruck über Jesu Lippen gekommen ist, und zwar nicht bloss gelegentlich einmal[1], kann eigentlich kein Zweifel sein, falls auf den geschichtlichen Wert unserer Evangelien (69mal bei den Synoptikern, 12mal bei Joh) überhaupt irgend etwas zu geben ist[2]. Ebenso gewiss, wie der starke Eindruck, den das Wort hinterlassen haben muss, ist, dass die Evangelisten es als Selbstbezeichnung verstanden haben. Aber eine erste Frage geht dahin, ob sie damit im Recht sind. Oder geht vielleicht aus ihrer eigenen Darstellung hervor, dass der Ausdruck im Bewusstsein des Redenden nur eine gegenständliche Beziehung gehabt hat, sei es nun auf eine Person oder auf eine Sache? Ihn unpersönlich zu nehmen, läge zunächst, wenn man von dem heutigen Verständnis der auf alle Fälle zugrunde liegenden Stelle Dan 7 $_{13}$ ausgeht[3]. Dann wäre nämlich dem Schlagworte der Evangelien

1896, S. 140—149, F. Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu 1897, S. 118 f., W. Baldensperger, Die neueste Forschung über den Menschensohn: Theologische Rundschau 1900, S. 201—210. 243—255, P. W. Schmiedel, Die neuesten Auffassungen des Namens Menschensohn: Protestantische Monatshefte 1901, S. 333—351, J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 1902, S. 67, J. Drummond, Son of man: Journal of theological studies 1901, S. 350—358. 539—571, Nathaniel Schmidt, Son of man: Encyclopaedia biblica 1904, S. 4705—4747; The prophet of Nazareth 1905, S. 94—134, Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 1906, S. 267—288.

[1] Bousset, Jesus S. 94; Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter[2], 1906, S. 308: „vorübergehend einmal".

[2] Stevens. The teaching of Jesus 1901, S. 91: „the positive and abundant evidence of the gospels." Dagegen Nathaniel Schmidt, S. 120 f., wo übrigens 8 Stellen, die alle Synoptiker, 5 die Mt und Mc, 8 die Mt und Lc, 1 die Mc und Lc mit einander gemein haben, 9 bei Mt allein und 8 bei Lc allein aufgezählt werden.

[3] Die Zurückführung des terminus auf Dan 7 $_{13}$ (schon versucht von Auslegern der Reformationszeit, wie Chemnitz) darf heute als ein fast allgemein anerkanntes und gesichertes Resultat der sonst so vielfach auseinandergehenden Erörterungen über unser Thema gelten. „Der Menschensohn" ist nur zu verstehen als ein verkürzter Hinweis auf die danielische Weissagung: die dort gemeinte eschatologische Grösse. So z. B. Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] 1900, S. 162f., E. Schürer, Das messianische Bewusstsein Jesu 1903, S. 17, Fiebig S. 67, Protest. Monatshefte 1904, S. 13. Gunkel, ZwTh 1899, S. 587 f. leugnet im

einfach die ursprüngliche danielische Bedeutung eines Symbols für das zukünftige Reich der Herrlichkeit zuzuerkennen, die Beziehung auf die Person des Messias für ein allerdings recht begreifliches Missverständnis zu nehmen: man sah Bild und Sache nebeneinander statt ineinander[1]. Von hier aus ergab sich weiterhin sogar eine Möglichkeit, den fraglichen terminus und eben damit auch wieder den ganzen Messianismus aus dem Lebensbilde Jesu zu entfernen. Da der „Menschensohn" nämlich, von den Evangelien (auch Hebräerevangelium nach Hieronymus, Vir. illustr. 2) abgesehen, im NT nur noch Act 7 56 (hier aus Anlass von Lc 22 69, übrigens „stehend" im Unterschiede von dem mit Ps 110 1 sich berührenden „Sitzen zur Rechten Gottes" Mc 14 62 = Mt 26 64 = Lc 22 69) und ausserdem unartikuliert, aber eben darum mit um so deutlicherer Beziehung auf Dan 7 13, noch Apk 1 13, 14 14 vorkommt, wäre darin ein Sondereigentum der apokalyptischen und der synoptischen Literatur in dem Sinne zu erkennen, dass erst in letzterer aus dem Bild ein Name geworden und damit das Leben Jesu unter das Zeichen des Menschensohnes getreten wäre. Speziell spitzt sich diese Hypothese angesichts der Wahrscheinlichkeit, dass die messianische Auffassung des Menschensohnes aus der jüdischen Apokalyptik stammt, und der Tatsache, dass auch die Snptkr ihn mit bemerkenswerter Konsequenz gern im escha-

---

Interesse seines Rückgriffes auf altbabylonische Tradition (so auch Friedrich Delitzsch) nur, dass Dan 7 der einzige Ursprung dieser Bezeichnung sei." Uns kann hier die „dunkle und rätselhafte Vorgeschichte" des neutest. Ausdrucks (Bousset, S. 407) gleichgültig sein. Neuestens lässt sich H. Monnier, S. 90 f. 321 darauf ein, um dem Messiasbewusstsein Jesu neben dem jüdischen auch einen arischen Ursprung in der Idee des Urmenschen zuschreiben zu können. Ueber die Versuche neben Dan 7 13 noch weitere Ausgangspunkte im AT. ausfindig zu machen, s. unten S. 63 f.

[1] Diese frühere, von Hoekstra (1866) und Estlin Carpenter (1890), eventuell auch von Oort (1893) vertretene, Auffassung würde gleich zu besprechende Stellen, da Jesus von sich als Menschensohn in der 3. Person spricht, allerdings verständlicher, andere dagegen um so rätselhafter machen. Die Apokalypsen des Henoch und Esra weisen vielmehr auf eine persönliche Deutung desselben.

tologischen Zusammenhang bringen (Mt 13 26 = Mc 24 27. 30. 37. 39. 44 = Lc 12 40, 17 22. 24. 26. 30, 21 27. 36 und Mc 14 62 = Mt 26 64 = Lc 22 69, aber auch Mt 10 23 und Lc 18 8), dahin zu, dass Jesus, wie er sich nicht als Messias gewusst, so auch nicht als Menschensohn bezeichnet habe, diese ganze Kombination vielmehr einen Import aus der Apokalyptik darstelle, deren rettender Zukunftsheld diesen Namen führt[1].

Aber auch wenn der Ausdruck im Munde Jesu als Personalbezeichnung zu fassen ist, könnte dabei in Stellen wie Mt 24 44 = Lc 12 40 lediglich an das „Kommen" der Dan 7 13 signalisierten Person gedacht sein. Es ist doch sehr zu beachten, dass gleich in der 1. Zukunftsweissagung Mc 8 31 = 9 12 Jesus vom Menschensohne ganz gegenständlich spricht, ohne anzudeuten, dass diese 3. Person für ihn mit der 1. Person zusammenfällt; sofort treten in einem und demselben Satze beide Personen Mc 8 38 = Lc 9 26 sogar auseinander: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen". Ebenso Lc 12 8 und im matthäischen Sondergut 10 23 (λέγω . . . ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) 16 28, 17 12 (= Mc 9 12) 19 28. Auch damit entginge man einem eigenen Messianismus Jesu, sofern er einen noch zukünftigen Messias erwartet haben würde. Wahrscheinlich ist das freilich gerade nicht. Man könnte noch zweifeln, ob die Frage „Sollen wir eines andern warten?" Mt 11 3 = Lc 7 19 im Sinne Jesu mit einem runden Nein zu beantworten wäre, aber jedes selbst nur indirekte Ja ist gänzlich ausgeschlossen. Steht vollends das messianische Selbstbewusstsein Jesu, ganz abgesehen von der Menschensohnfrage, fest, so kann der Ausdruck nur von diesem Bewusstsein aus verstanden sein wollen.

Wo immer der Name einfach als Selbstbezeichnung erscheint, da geschieht es irgendwie im Hinblick auf seinen einzig-

---

[1] So schon Volkmar (1870), Jacobsen (1880), Brandt (1893) und Oort (1893); neuerdings auf erweiterter sprachlicher Grundlage Lietzmann, (s. unten S. 57), und zuletzt Nath. Schmidt S. 132 f. Vgl. auch Marti, das Buch Daniel 1901, S. 53.

artigen Beruf, Bringer des Gottesreichs zu werden[1]. Denn neben dem Reich Dan (2 44) 7 14 (10 16. 18) fand er „einen, wie eines Menschen Sohn“ (kebar 'enaš)[2]. Nahe genug lag es deshalb, in dieser Figur die Stellung, welche Jesus selbst im Plane Gottes einnimmt, vorgezeichnet zu finden. Dann war es, wie der Messiasentschluss selbst, eine Gehorsamstat, wenn sich ihm das Gleichnisbild in eine bestimmte Bezeichnung seiner selbst umsetzte. Der Ausdruck mochte ihm wohl wie ein im voraus mit der Stempelmarke seines Eigentums versehenes Schrift- und Schlagwort entgegentreten, daraus ihm die Gewissheit darüber entgegenleuchtete, dass das Reich Gottes nicht etwas sei, das etwa nach ihm, überhaupt ohne ihn kommen werde. Im Berufszeichen „Menschensohn“ ist sich Jesus gleichsam selbst gegenständlich geworden. Er hat darin den charakteristischen Ausdruck gefunden, welcher seinem eigensten Selbstdarstellungstriebe entsprach. Der „Vater im Himmel“, das „Reich Gottes“ und der „Sohn des Menschen“ bilden eine Dreizahl dem religiösen Bewusstsein Jesu organisch entwachsener und sich gegenseitig bedingender und haltender Ideen, in welchen seine Verkündigung ihren höchsten Zielpunkt erreicht hat.

VI. Bei dieser weitverbreiteten Auffassung liefert der Begriff des Menschensohnes in der Tat nur den krönenden Abschluss des messianischen Bewusstseins Jesu. Man hat sich daher meist damit zufrieden gegeben und konnte sich zufrie-

[1] Richtig betont nach Usteri, Holsten, Baldensperger, B. Weiss, F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[2] 1903, S. 234 die Beziehung auf das Berufsmässige im Gegensatze zum Individuellen. Ebenso langt V. Fritzsche, Das Berufsbewusstsein Jesu, 1905, S. 26 bei dem Resultat an, dass Jesus den Ausdruck in Beziehung auf sein Berufsbewusstsein setzt, sich mit ihm als den gottgesandten, „Träger und Bringer des Reiches Gottes, d. i. den Messias, charakterisiert“.

[2] Den von Dan an die Hand gegebenen Zusammenhang beider Ideen betonen Rose, Revue biblique internationale IX, 1900, S. 178 f. und Grill S. 57 f. Vgl. auch Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 211, Piepenbring, Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus 1901, S. 33, Kaftan, Jesus und Petrus 1906, S. 23.

den geben, solange die Einsprache der semitischen Philologie nicht so vernehmlich und dringlich ans Ohr gedrungen war[1]. Der klassischen Gräzität fehlte die Wortbildung „Menschensohn". Stellte eine solche sich anderswoher ein, so konnte sie nur verstanden werden von einem, der Sohn eines Menschen sein will[2]. Dagegen nach alttestamentlicher Redeweise ist der „Sohn des Menschen" zunächst nur gleich „Mensch", da der attributive Genetiv bei dem Worte „Sohn" ein die Eigenart des betreffenden Individuums ausdrückendes Wesensverhältnis, mindestens die enge Zugehörigkeit desselben zu dem betreffenden Begriffe sagen will. „Sohn der Magd" Gal 4 30 ist so viel als „Knecht", sogar noch ein bezeichnenderer Ausdruck für das Knechtschaftsverhältnis. So ist „Sohn der Hölle" Mt 23 15 einer, der auf die Hölle, „Sohn des Heils" Lc 10 6 einer der auf das Heil, „Söhne des Reiches" Mt 8 12, 13 38 sind solche, die auf das Reich, „Söhne der Auferstehung" Lc 20 36 solche, die auf die Auferstehung Anwartschaft haben; ebenso „Söhne des Ungehorsams" Eph 2 2 Feinde Gottes, dagegen „Söhne des Brautgemaches" Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34 Hochzeitsgesellen des Bräutigams I Mak 9 39. Hiernach ist es zu verstehen, dass die Begriffe „Mensch" und „Menschensohn" gern im parallelismus membrorum erscheinen. Ein klassisches Beispiel für diesen dichterischen Gebrauch des Wortes liefert die auch noch Idt 8 16 und Test. Joseph 2 nachwirkende Stelle Num 23 19. Belehrend nicht minder ist Ps 8 5, wo gleichfalls der Mensch und der Menschensohn als zum genus Mensch gehörig parallel stehen. Auch im Aramäischen heisst z. B. der Landmann „Sohn des Feldes".

Während aber der hebräische Sprachgebrauch zwar Gleichbedeutung von „Mensch" und „Menschensohn", aber doch noch ein Nebeneinander beider Ausdrücke aufweist, tritt in der Muttersprache Jesu der zweite Ausdruck geradezu an die

[1] Baldensperger, S. 204: „So wurde das bisher mehr exegetisch- kritische und historisch-psychologische Menschensohnproblem zu einer philologischen, linguistischen Frage."

[2] Dalman, S. 196 f. 208.

Stelle des ersten; ein anderer Ausdruck für Mensch steht überhaupt nicht zu Gebote[1]. Seitdem diese Tatsache bekannt und sofort auch als erwiesen anerkannt war, glaubte man in ihr vorweg einmal den richtigen Schlüssel zum sicheren Verständnis einer gleich zu besprechenden Minderzahl von synoptischen Stellen gefunden zu haben, wo „Menschensohn" einfach für „Mensch" steht. Ebenso gewiss aber war für das Verständnis der meisten nichts damit gewonnen, dass man für „Menschensohn" einfach „Mensch" einsetzte; denn ihr Inhalt geht weit über das hinaus, was sich vom Menschen an sich aussagen lässt. Nur um so gesicherter schien das Resultat, dass der griechische terminus (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) eine zwar wörtliche, aber den Sinn verfehlende Analogiebildung zum aramäischen barnaša' ist, und das gleiche gilt nicht bloss von bereh de-'naša in der Peschita[2], sondern auch von bereh degabra („Mannessohn"), was die älteren syrischen Uebersetzungen zuweilen bieten. Am deutlichsten spricht die in Palästina entstandene aramäische Uebersetzung (Syrus hierosolymitanus), wenn sie neben letzterem Ausdruck es in Mc mit der monströsen Bildung bereh de-barnaša' (Sohn des Menschensohnes) versucht. Im Aramäischen ist nun einmal ein unserm griechischen Text entsprechender, sofort in die Augen fallender Unterschied zwischen „Mensch" und „Menschensohn" nicht herzustellen.

Hat also Jesus nicht griechisch, auch nicht wohl zuweilen hebräisch, sondern durchweg die Sprache seines Volkes gesprochen, so sah man sich zuletzt dem unvermeidlichen Endergebnis zugedrängt, dass er die Selbstbezeichnung „Menschensohn" nicht gebraucht, sich den Titel nicht beigelegt haben

[1] Anderweitig nachgewiesene Bedeutungen, wie insonderheit „Jemand", können unberücksichtigt bleiben, da damit in unserem Falle nichts einigermassen Einleuchtendes oder entfernt Wahrscheinliches anzufangen ist.

[2] Hilgenfeld, Berliner philologische Wochenschrift 1897, S. 1520 bis 25. ZwTh 1898, S. 498. 1904, S. 208. Besonders vgl. über die syrischen Uebersetzungen Merx, Die 4 kanonischen Evangelien II, 2 1905, S. 96 f.

kann, weil dieser im Aramäischen nicht existierte und nicht existieren konnte[1]. Gegen das ganze Verfahren wurde freilich geltend gemacht, dass erst dem späteren Galiläisch eine solche, von Edessa her eingedrungene Bedeutung von bar enaš eigne, während das „biblische Aramäisch" sich vom hebräischen Sprachgebrauch nicht unterscheide; das zur neutestamentlichen Zeit gesprochene Aramäisch habe für „Mensch" das Wort enaš gehabt, Jesus aber sich selbst nach Dan 7 13 als bar enaša' bezeichnet, was also richtig mit „Menschensohn", nicht mit „Mensch" übersetzt werde[2]. Wollte die semitische Philologie sich auf diesen Vorschlag zur Güte nicht einlassen[3], so ist ihr doch anderseits auch von sachverständiger Seite das Recht bestritten worden, von der Gleichung Menschensohn = Mensch sofort auf die Unmöglichkeit eines Gebrauches des Ausdrucks im Munde Jesu zu schliessen, dem man die apokalyptische Prägnanz abmerken konnte, ja allmählich musste[4].

---

[1] Nachdem aus anderen Gründen schon Bruno Bauer und Volkmar im „Menschensohn" eine Schöpfung des Urevangelisten Mc gesehen, haben Oort (1893) und Eerdmans (1894—95) die Richtung eingeschlagen, welche umfassendste und konsequenteste Vertretung gefunden hat in Lietzmann (1896 und Zur Menschensohnfrage: Theologische Arbeiten des Rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins II, 1899, S. 187—215) und Wellhausen (seit 1897; Skizzen und Vorarbeiten VI[3], 1899, S. 187—215. Das Evangelium Marci 1903, S. 17. 66—69), an die sich Arnold Meyer (seit 1896), Pfleiderer, Das Urchristentum[2] I, S. 360 f. 670 f., Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum 1903, S. 99 und Nathaniel Schmidt S. 104 f. anschlossen.

[2] Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 191 f. Ihm folgten wenigstens so weit H. von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904, und S. 102 f. und Albert Schweitzer S. 276.

[3] Bevan, Critical Review 1899, S. 148 f. Besonders Fiebig, Der Menschensohn 1901, S. 5 f. 56 f. 60. Vgl. auch Joh. Weiss 1900, S. 205 f. Gegen Dalman und Fiebig zugleich streitet Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899 S. V f. 187.

[4] Von verschiedenen Standpunkten aus erhoben Einsprache Hilgenfeld, van Manen, Stevens, Driver, Baldensperger, Klöpper, Albert Schweitzer, C. Clemen, P. W. Schmidt und namentlich der die philologischen Voraussetzungen der verneinenden Kritik vollkommen teilende Fiebig, Der Menschensohn und Wellhausen:

Insofern hat der aramäische Vorstoss mittlerweile eine ähnliche Abstumpfung erfahren, wie auch das „Messiasgeheimnis“ im Mc [1].

Die Entscheidung der Streitfrage hängt merkwürdigerweise zum guten Teil davon ab, ob man die Evglien von vorn nach hinten liest und demgemäss gleich die zuerst (besonders bei Mc) begegnenden Aussagen vom Menschensohn zum Auslegungskanon für Inhalt und Wert der späteren erhebt oder ob man die Sache „am richtigen Ende“ anfasst, wenn man diese sprichwörtliche Redeweise buchstäblich befolgt. Wer diesen Weg betritt, sieht sich unvermeidlich einem einzigen bestimmten Ziele zugeführt (Menschensohn = apokalyptischer Messias), während jener daneben auch eine Aussicht nach der entgegengesetzten Richtung (Menschensohn = einfacher Mensch) eröffnet.

Zunächst scheint hier jede Logik auf die einfache Bedeutung „der Mensch überhaupt“ zu führen. Gleich dem Wort von der Sündenvergebung Mc 2 5–11 = Mt 9 2–6 = Lc 5 20–24 wird vermöge der Schlussbemerkung Mt 9 8 ein solches Verständnis abgewonnen, und Menschensöhne sind ja auch jene Jünger, welchen 18 18 dieselbe Machtbefugnis, Sünden „auf Erden zu erlassen oder zu behalten“ (vgl. die Auslegung Joh 20 23) zugesprochen wird. Selbst wenn die „Vollmacht“ (ἐξουσία = übertragene Machtbefugnis wie Mt 10 1, Mc 3 15. 6 7,

Protestantische Monatshefte 1904, S. 12—26. Aehnlich verhält es sich mit Wendt S. 226 f., Bousset, Jesus 1904, S. 89 f.; Religion des Judentums[2] 1906, S. 305, Schürer, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi 1903, S. 17, Shailer Mathews, The messianic hope in the NT. 1906, S. 102 f., Monnier, S. 68 f. 72 und Gunkel, Aus Wellhausens neuesten apokalyptischen Forschungen: ZwTh 1899, S. 581 bis 611, demzufolge Jesus das auf Dan 7, 21 zurückgehende Rätselwort der apokalyptischan Geheimliteratur entlehnt hat. Am eingehendsten hat P. W. Schmiedel seinen Widerspruch begründet, Der Name Menschensohn und das Messiasbewusstsein Jesu: Protest. Monatshefte 1898, S. 252—267. Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn“? Ebendaselbst S. 291—308.

[1] Vgl. W. Schulz, Protestantische Monatshefte 1906, S. 437.

Lc 9 1. 10 19. 19 17) nicht die Vergebung, sondern die mit dieser in Vergleich gesetzte Wunderkraft betreffen sollte, wäre Mt 9 8 immer noch am einfachsten dahin zu verstehen: an dem, was hier ein Mensch tut, sieht man, was Menschen überhaupt vermögen [1]. Womöglich noch zwingender scheint für die Gleichung Menschensohn = Mensch die nächstfolgende, die Ueberlegenheit über den Zwang des Sabbatgebotes aussagende, Stelle Mc 2 8 = Mt 12 8 = Lc 6 5 einzutreten, zumal wenn dem Spruch Mc 2 27 orientierende Kraft zukommt, sofern dann das Subjekt der Aussage im Folgesatz genau dasselbe ist, wie im Vordersatz [2].

Aber beide Stellen beweisen freilich auch, dass die Evangelisten, wenn sie statt „Mensch" vielmehr „Menschensohn" setzten, die betreffenden Aussagen von Jesus allein, natürlich dann in seiner einzigartigen Stellung als Messias, verstanden haben und verstanden wissen wollten. Sofern das bei Matthäus wegen 9 8, 18 18 anders zu liegen scheint, ist zu erwägen, dass beide Stellen zu seinem Sondergut gehören [3]. Und auch bei ihm korrespondiert 9 5. 6 so gut wie Mc 2 9–11 = Lc 5 23. 24 der Befugnis, Sünden zu vergeben, die Befugnis, Wunder zu tun; diese aber erscheint als die im Urteil der Angeredeten grössere Macht, als etwas über die gemein menschliche Kraft Hinausgehendes, also nur ausnahmsweise wohl einem Ausnahmsmenschen Zustehendes, und als ein solcher wäre dann der Menschensohn, d. h. eben der Messias gedacht [4]. Hat das Judentum sonst dem Messias eine Vollmacht der Sündenvergebung nicht zuerkannt [5], so ist dem gegenüber zu erwägen, dass Jesus nicht sagt „ich vergebe dir deine Sünden", sondern

[1] So z. B. Lietzmann, Wellhausen, Pfleiderer, Joh. Weiss, N. Schmidt, Meinhold, Merx. II 2. S. 220, Monnier, S. 72 f.

[2] So schon Hugo Grotius, dann die Obigen, namentlich Merx II. 1, S. 205. II, 2, S. 37.

[3] Dalman, S. 208. 215.

[4] Usteri, Krop, Bousset, Schmiedel, Fiebig, Wrede, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1904, S. 356.

[5] Dalman, S. 215.

unter Vorbehalt des ausschliesslich göttlichen Rechts Mc 11 25 (26) = Mt 6 12. 14. 15, 18 35 „dir sind sie vergeben“ [1]. Er spricht als Vertrauter Gottes, als Verkündiger seiner Gnade und Sünderliebe, als Träger der Offenbarung Gottes.

Was aber die zweite Stelle betrifft, so hängt die unausweichliche Folgerichtigkeit des Schlusses zu allermeist an dem zwischen eingeschobenen Spruch Mc 2 27, und alles liegt erheblich anders, sobald dieses Sondergut als ein die Auffassung des Evangelisten bekundendes Einschiebsel betrachtet werden darf [2].

Die beiden Stellen, da bei Mc der Menschensohn schon vor dem Petrusbekenntnis erscheint, könnten somit auch dahin verstanden werden, dass sie das „Hoheitsrecht des Menschensohnes“ verkünden [3], indem sie ihn als denjenigen aufweisen, welcher Träger des messianischen Berufes, Stellvertreter Gottes in Sachen des Heils ist, also das eine Mal, das, was Gott im Himmel tut und allein tun kann, Sünden vergeben, „auf Erden“ den Menschen zu ihrem Trost offenbaren darf, das andere Mal als „Herr des Sabbats“ befugt ist, die Sabbatheiligung in einer neuen, der väterlichen Liebe Gottes entsprechenden Weise zu ordnen und solchergestalt die „bessere Gerechtigkeit“ Mt 5 20 auch an diesem Stücke des Gesetzes durchzuführen. Nun gehören sowohl Sündenvergebung wie Gerechtigkeit zu den Vorbedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes. Wo daher die Verwirklichung des Reiches Gottes zu notwendig in die Tat übergehenden Folgerungen aufruft, da ist es der Menschensohn, welcher solche Folgerungen vollzieht. Im einen Falle ist er das auserwählte Organ, wo es sich um

[1] H. Grimm, Die Ethik Jesu S. 146. Ueberdies verkündigen ja ebenso auch die alttestam. Propheten Sündenvergebung. Vgl. Grill S. 63. P. W. Schmidt I, S. 66. II. S. 265 f.

[2] So schon Feine u. a.; neuerdings Krop S. 95, Dalman S. 209. 215. Auch Fiebig. Protest. Monatshefte 1904, S. 15 neigt dazu; und Schmiedel S. 300 f. wie Joh. Weiss, Schriften I², S. 95 geben wenigstens die Möglichkeit zu. Anders Merx II, 1, S. 205. I, 2, S. 37.

[3] Wrede S. 222.

Offenbarung der göttlichen Gnade an Sünder, um die religiöse und sittliche Aufrichtung der Volksgenossen handelt, welchen das messianische Heil bestimmt war; im andern Fall ist er der bevollmächtigte Interpret des göttlichen Sabbatgebotes, der das Verhältnis der Volksgenossen zum Ruhetag regelt.

Auch noch eine dritte Stelle ist bald in der einen, bald in der andern Richtung gedeutet worden. Das Wort von den verschiedenen Graden der Sündenschwere, das wegen der Parallele Mt 12 31 = Mc 3 28 die Dreizahl der vor das Petrusbekenntnis fallenden Mcstellen voll zu machen schien. Hier könnte nämlich der Menschensohn Mt 12 32 = Lc 12 10 ebensowohl aus der bei Mc stehenden Bezeichnung derjenigen, welchen die betreffenden Sünden vergeben oder nicht vergeben werden sollen, als „Menschensöhne“ (der Ausdruck sonst im NT nur noch Eph 3 5) herausgesponnen sein[1], wie auch umgekehrt die „Menschensöhne“ als Nachklang des in der Urgestalt des Spruches stehenden „Menschensohnes“ zu begreifen wären[2]. Der Hauptunterschied beider Redaktionen liegt aber darin, dass nur Mc 3 28 = Mt 12 31 von Lästerung, dagegen Mt 12 32 = Lc 12 10 von gegen den Menschensohn gerichteten Worten die Rede ist. Nur Gott kann Gegenstand einer Lästerung sein; also auch sein Geist, die offen kund werdende Gotteskraft. Von dieser wird der Mensch überhaupt nach der einen[3], nach der andern Deutung nur Jesus, dann aber eben

[1] So nach Oort, Lietzmann, Krop, besonders Pfleiderer I. S. 345. 577. 675 und Wellhausen, Mc S. 28, Mt S. 62, Einl. S. 75; auch A. Schweitzer S. 280, während B. Weiss und besonders Schmiedel 1898, S. 303 f. die Urgestalt des Spruches in Mt 12 32 = Lc 12 10 finden; so auch Fiebig S. 62.

[2] Möglicherweise ist missverständliche Uebersetzung an der Verwirrung schuld. Vgl. Wellhausen, Skizzen VI S. 203, Joh. Weiss 1900. S. 202 f., R. A. Hoffmann S. 160, Monnier S. 75.

[3] So schon der Erzbischof Génébrard von Aix (1569) mit Hinweis auf 1 Sam 2 25, neuerdings Eerdmans, A. Meyer, Merx, Nath. Schmidt S. 112. Dagegen Krop. La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu 1897, S. 97 und Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898. S. 304.

als Mensch, unterschieden, und in letzterem Falle wieder entweder gleichsam als Privatperson (Mensch im Gegensatz zu Gott; daher überhaupt kein Gegenstand für Lästerung) oder als Messias (Menschensohn, Stellvertreter Gottes, daher unter allen überhaupt noch vergebbaren Worten die gegen ihn gerichteten am schwersten wiegen).

Zu einer messianischen Fassung der betreffenden Aussagen sucht man auch noch auf einem andern, dem menschlichen Klang des Ausdrucks „Menschensohn" noch stimmungsvoller entgegenkommenden Wege zu gelangen, indem man in dem Menschensohn, welcher Mc 2 28 das menschliche Bedürfen, die grundsatzmässige Ueberlegenheit des Menschen über den Sabbat gegen die beeinträchtigende Satzung wahrt, den Vertreter echter Menschenwürde und unverjährbarer Menschenrechte finden und ebenso auch seine Qualifikation zur Sündenvergebung 2 10 aus seiner Beziehung zu den Menschen erklären wollte[1]). Während er in dem oben beschriebenen Gedankengang Gott gegenüber der Menschheit zu vertreten hätte, würde er hier die Menschheit Gott gegenüber vertreten. Diese Auffassung reicht noch in eine Zeit hinauf, da man im Menschensohn nicht sowohl einen geschichtlich gegebenen Namen für den Messias, als vielmehr ein Stück der dogmatischen Christologie vor sich zu haben glaubte, sofern darin zuerst die Orthodoxie in der Nachfolge der Kirchenväter (seit Irenaeus und Tertullian) die menschliche Natur im Gegensatze zur göttlichen (eines der sog. concreta naturae humanae)[2], dann eine humanistisch gestimmte Theologie die ideale Menschheit im Gegensatz zur empirischen finden wollte[3]. Wie schon

[1] Auch dazu liess sich die Schlussbemerkung Mt 9 8 verwenden, Nach Hilgenfeld ZwTh 1904, S. 209 besagt sie, dass was dem Oberhaupt der Menschen gegeben ist, eben damit auch dem Menschen zugehört.

[2] So noch der Kanadier Sheraton, Our Lord's teaching concerning himself: The Princeton theological Review 1903, S, 513—536.

[3] Herder, Schleiermacher, Böhme, Neander, Olshausen, Lutz, Lange, Reuss, Weisse, Kling, Hofmann, M. Baumgarten, Godet, Schenkel, Wittichen, W. Brückner,

dem „Menschenähnlichen“ Dan 7 13 eine urbildliche Beziehung zur Menschheit eignet, die ja im „Volk der Heiligen“ zur Gott wohlgefälligen wird, so sah man in ihm den Vollmenschen, welcher die Hoheitsrechte der gottebenbildlichen Menschheit in sich vereinigt und von hier aus seine Messianität versteht.

Ist nun seither auch der vom jüdischen Denken weit abliegende Begriff der Universal- oder Idealmenschheit fast allenthalben aufgegeben worden, so doch nicht die Möglichkeit, dass die Vorstellung des Menschensohnmessias ihre Wurzeln im Begriff des Menschen zu suchen habe[1] und Jesus, indem er statt anderer zu Gebote stehender Ausdrücke gerade diesen aufgriff, damit seine Zugehörigkeit zur Menschheit ausdrücken wollte[2]. Je nachdem man dann den Menschensohn mit Dan im Gegensatze entweder zu den Tierbildern der Weltreiche oder aber, nach der stehenden Anrede Gottes an die Propheten (Dan 8 17 und 89mal in Ez, z. B. 2 1. 3, 7 2, 8 5, 13 2) in kräftigster Betonung des Kontrastes zwischen Auftraggeber und Beauftragten, zu Gott fasste[3], konnte man eine empha-

---

Mangold, Beyschlag, Runze, Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonaszeichens 1897, S. 21. So noch in Amerika Ritchie Smith, The teaching of the gospel of John 1903, S. 118 f. 125.

[1] So Keim, Volkmar, Oscar Holtzmann, Leben Jesu, S. 128 f.: „Menschenkind“, „das einzelne Glied der Menschengattung“, wobei jedoch für eschatologische Stellen auch Einwirkung von Dan 7 13 zugegeben wird. Nach Wendt S. 428 f. sprach Jesus von sich selbst als „dem Menschen“ so, dass darin ein Hinweis auf sein gewöhnliches Menschsein gefunden werden konnte, während er den Menschen im besondern Sinn von Dan 7 13 meinte. Vgl. auch J. Armitage Robinson, The study of the gospels 1902.

[2] So Hegel, Scholten, Holsten. Abzuweisen sind alle Erklärungen, die auf einen Menschen führen, der gerade als „Menschensohn“ kein Mensch mehr wäre, sofern sein Menschsein nicht seine ursprüngliche Existenzform (H. A. W. Meyer), er vielmehr himmlischen Ursprungs (Keil), „der durch seine göttliche Natur einzigartige Mensch“ (L. Schulze, Gess, Appel 1896) sein soll.

[3] An Ez halten sich wenigstens nebenher Strauss, Hausrath, Vernes, Nandrès, Weizsäcker, S. 105 f. Neuerdings Cary, The synoptic gospels 1900, S. 362 f. Zurückgetreten ist die Kombination von

tisch hohe (Wiederhersteller der Menschenwürde) oder eine emphatisch niedere Fassung des Begriffes „Mensch“ (schwaches Gefäss der göttlichen Offenbarung) in dem terminus finden. Dem Geist und Sprachgebrauch des AT entspricht dieses mehr als jenes, und so entdeckte man zumal mit Bezug auf Mt 8 20 im Menschensohn denjenigen, der alles, auch das Niedrigste was zum Menschenlos gehört, teilt, den homo qui nil humani a se alienum putat[1]. Da endlich der, sonst im Psalmbuche, besonders deutlich 8 5, herrschende, emphatisch niedere Sinn vermöge eines rhetorisch wirksamen Kontrastes sofort 8 6–8 in den emphatisch hohen umschlägt, schien diese, überdies auch I Kor 15 27 = Eph 1 22 Hbr 2 6. 8, vgl. Mt 21 15. 16, christologisch verwertete[2] Stelle vielen besonders geeignet zur Er-

---

Dan 7 mit Jes 53 bei Wittichen (1868) und Charles (1893). Dagegen P. W. Schmiedel S. 266. Einfachen Unsinn bedeutet die Ableitung aus Gen 3 15 (Hofmann, Gess).

[1] So nach Grotius schon Exegeten wie De Wette, Bleek, A. Maier, Wilke, H. Ewald, F. Chr. Baur, Strauss, Martineau, Feine, A. Neumann S. 153, im Wesentlichen auch Hilgenfeld, zuletzt ZwTh 1904, S. 311 (Jesus habe mit der fraglichen Selbstbezeichnung die Niedrigkeit und Demut seiner gegenwärtigen Erscheinung als Hülle messianischer Hoheit andeuten wollen), R. Stier (danielischer Menschensohn, Knechtsgestalt, zweiter Adam), Nösgen (danielisch und messianisch, aber doch Hinfälligkeit). Richtig ist jedenfalls die Betonung der Kontrastwirkung, wie sie auch W. Hess, Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung 1906, S. 65 empfindet. In der gleichen Richtung gehende Nebenschösslinge und Auswüchse finden sich bei Schnedermann, (Dan, Ez, verhüllter Messias und Idealmensch), H. Cremer (der verkannte Messias, der weil „Mensch von Menschen her“ gar nicht darnach aussieht, Messias zu sein), Lütgert (der um der Niedrigkeit seiner Erscheinung willen von den Menschen nicht erkannte Messias). Jede Definierbarkeit hört auf bei Grau, Das Selbstbewusstsein Jesu 1887, M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen 1887, S. 77 f., Realencyklopädie[3] IV, S. 8 f. und Stroh, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu nach den 3 ersten Evangelien 1899.

[2] Von hier aus sucht P. W. Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, S. 260 f., 1901, S. 342 f. Bekanntschaft des Paulus und des Hebräerbriefes mit der fraglichen Selbstbezeichnung zu erschliessen. Aehnlich König S. 923 f. und Fiebig, Protestantische Monatshefte 1904, S. 24. Dagegen nach Lietzmann 1899, S. 5 f. fand Paulus die messianische

klärung der Selbstbezeichnung Jesu[1].

VII. Anstatt dieses über endlose Streitfragen nach dem allgemein menschlichen oder spezifisch messianischen, nach dem emphatisch hohen oder emphatisch niederen Sinn[2] und nach den alttestamentlichen Wurzeln der bezüglichen Aussagen führenden Umwegs eröffnet sich ein naher und geradeaus zum Ziel führender Weg, wenn man den Ausgangspunkt statt bei den wenigen Stellen, die sich als erratische Blöcke vor das Petrusbekenntnis verirrt haben, bei jenen auf dieses Bekenntnis folgenden, zugleich zahlreicheren Stellen nimmt, wo der Ausdruck ausnahmslos und zweifellos in eschatologischem Zusammenhang begegnet (S. 52 f.). Hier liegt der sicherste Anhaltspunkt für ein geschichtliches Verständnis der Sache vor[3]. Von hier versteht man namentlich auch die starke Kontrastwirkung, welche schon manche der besprochenen Stellen offenbar absichtlich hervorriefen. Erst recht ist dies nämlich der Fall in den eigentlichen Passionsprogrammen Mc 8 31 = Lc 9 22, Mc 9 12 = Mt 17 12, Mc 9 31 = Mt 17 22 = Lc 9 44, Mc 10 33 = Mt 20 18 = Lc 18 31[4]. So schematisch dieselben auch gehalten

---

Deutung von Ps 8 vor, ohne deshalb den Messiasnamen Menschensohn zu kennen.

[1] Auf Ps 8 5 greifen zurück Schmid, A. Schweizer, Delitzsch, Kahnis, Schulze, Colani, teilweise, d. h. neben Rückgang auf Dan 7 13, auch Keim, Immer und Hase, neuerdings F. Barth, S. 238 f., A. Réville II, S. 190, Dalman, S. 218, Grill, S. 67, Fiebig, S. 126.

[2] P. W. Schmiedel 1898, S. 264 bemerkt richtig, dass mit Aufsuchen eines emphatisch hohen oder emphatisch niederen Sinnes in den Aussagen über den Menschensohn die Frage nach dem Begriff nicht zum Austrag zu bringen sei. „Der Name ist gegeben; was er bedeutet, ist Sache nicht eines analytischen Urteils, sondern eines synthetischen". Ein analytisches Urteil finden alle diejenigen darin, die aus dem Sinn der Formel die Bedeutung der Messianität Jesu zu ermitteln gedenken.

[3] Vergl. P. W. Schmidt, II, S. 175. Gut Albert Schweitzer, S. 279: „Authentisch sind diejenigen Stellen, wo der Ausdruck in danielisch-apokalyptischem Sinn gebraucht ist".

[4] Im Menschensohn finden vor allem das Subjekt der Leidensweissagungen Baldensperger, Titius, Krop, S. 92 f., Joh. Weiss, Jesu Predigt[2] S. 170 f.

und so gewiss sie je länger je mehr ex eventu ausgestaltet sind, so heisst doch hier Menschensohn immer der, welcher nach Schriftweissagung und göttlichem Verhängnis gerade als Messias verworfen werden und in den Tod gehen, aber, wie auch Mc 9 9 = Mt 17 9, vom Tod erstehen und zur Herrlichkeit erhoben werden muss, sodass also das mit dem Namen Menschensohn immer zusammengedachte triumphierende Kommen auf des Himmels Wolken in genauester Verbindung mit dem Leidensgedanken und umgekehrt das Leiden immer als Durchgangsstufe zum Kommen in Herrlichkeit gesetzt wird[1]. Fest im Auge zu behalten ist bei der ganzen Untersuchung die Tatsache, dass abgesehen von den vier teils schon besprochenen, teils noch zu besprechenden Ausnahmen (Mc 2 10. 28 = Lc 5 24, 6 5. 22, 7 34) alle Stellen, darin der Menschensohn bei Mc und Lc überhaupt vorkommt, erst mit den Leidensweissagungen anheben, diese letzteren selbst aber Mc 8 31 = Lc 9 22 erstmalig unmittelbar nach der Mc 8 29 = Mt 16 16 = Lc 9 20 erfolgten Selbstoffenbarung als Messias eintreten[2].

Selbst wenn also bezüglich der in der Ordnung des Mc vor das Petrusbekenntnis fallenden Stellen die allgemein menschliche und die messianische Fassung des Ausdrucks sich mit gleichem Gewicht gegenüberstehen sollten[3], so ergibt sich mit

---

[1] Während Bousset, Jesus S. 92, H. v. Soden, S. 103 und Monnier S. 77 beide Kehrseiten als sich gegenseitig bedingend richtig zu vereinigter Geltung bringen, erscheinen bei P. W. Schmidt S. 176, weil er den Ton auf das Kommen in Herrlichkeit legt, die Leidensweissagungen, bei Dalman S. 209 f., weil er im Namen Menschensohn die Niedrigkeitserscheinung ausgedrückt findet, die Herrlichkeitsaussagen als Paradoxie. Gegen letzteres vgl. Schweitzer, S. 278 f. Genauer denkt Jesus nach Dalman, S. 218 an „das seiner Natur nach schwache Menschenkind, welches Gott zum Herrn der Welt machen will", S. 235 „das Vorhandensein eines in menschlicher Schwachheit erscheinenden, vollkommenen Offenbarers Gottes und künftigeu Weltherrschers", was allerdings schon nahe an die Zweinaturenlehre heranreicht.

[2] Richtig bemerkt auch von Monnier, S. 75. 80.

[3] Um beiden Kehrseiten gerecht zu werden, verteilt sie R. A. Hoffmann S. 104, 129 f. 331 auf seine beiden Rezensionen des Urevangeliums.

Bezug auf alle übrigen das entschiedenste Uebergewicht zu Gunsten der Deutung als messianische Selbstbezeichnung. Schon bezüglich der Stelle Mt 8 20 = Lc 9 58 ist ein Zweifel kaum möglich, da dort Jesus schwerlich die Heimatlosigkeit als charakteristisches Los des Menschen an sich betrachtet haben wird[1]. Jesus redet vielmehr offenbar von sich und der besonderen Lage, in der er sich als rastloser, ja vielleicht verfolgter Wanderprediger befindet[2]. Der Erdboden hat sich ihm ungastlich erwiesen; um so mehr wird er der Messias sein, der auf den Wolken des Himmels kommt. Nicht unmöglich ist es auch, dass er seiner in der Gegenwart ungünstigen Lage geradezu im Gegensatze zu dem ganz anders gearteten Bild gedenkt, welches sich von ihm als dem Messias der Angeredete gemacht hat[3]. Und wie hier der Flüchtling, so heisst Mc 10 45 = Mt 20 28 der Märtyrer, welcher nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen und in solchem Dienste sein Leben in den Tod zu geben, des Menschen Sohn.

Wie endlich nach dieser Stelle der Menschensohn „gekommen ist, um zu dienen", so ist er Lc (9 56) 19 10 (= Mt 18 11 ?) „gekommen, um zu retten". Zusammenfassend lässt sich demnach sagen: Menschensohn ist und heisst Jesus einesteils allenthalben, wo er das Reich Gottes vergebend und heilend, lehrend und leidend verkündet, verbreitet, vertritt, andernteils aber und vor allem dort, wo er es, auf den Wolken des Himmels kommend, vollendet[4]. Keine Stelle entzieht

[1] Gegen A. Meyer, Lietzmann, Nath. Schmidt S. 111, vgl. P. W. Schmiedel, Protest. Monatshefte 1898, S. 293 f.

[2] Ganz wie fast mit denselben Worten Tiberius Gracchus bei Plutarch 9, 4 seine und seiner Anhänger Lage in Italien schildert. Vgl. Lincke, Jesus in Kapernaum 1904, S. 36. Die Stelle fällt übrigens bei Lc recht passend in den Moment des Aufbruches nach Jerusalem. Freilich herrscht Lc 9 57—62 Sachordnung.

[3] Vgl. Joh. Weiss, Predigt Jesu[2], S. 174. 201. Schriften des NT. I[2], S. 303, Fiebig S. 64, V. Fritzsche S. 25, Grill S. 58; ähnlich Goguel, L'apôtre Paul et Jésus Christ 1904, S. 222.

[4] Ebenso Grill S. 58.

sich gänzlich dieser Auslegung. Genau wie das Gottesreich selbst sowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges ist, so begreift auch die mit Beziehung auf den, dem Gottesreich gewidmeten, Beruf Jesu gewählte Selbstbezeichnung neben dem, was die Zukunft bringen wird, doch schon das Wirken in der Gegenwart. Neben diese, direkt die Mission Jesu anzeigende, Worte vom Menschensohn treten allerdings andere, welche ihn ganz abgesehen von den beiden Kehrseiten seines Messiasbildes, dem Leiden und dem Triumph, in allem, was überhaupt das Charakteristische seines Tuns und Lassens bildet, als Menschensohn aufweisen. So wenn im Gegensatz zum messianischen Vorläufer „des Menschen Sohn isset und trinkt" Mt 11 19 = Lc 7 34 [1]. Auch hier (s. oben S. 67) ist kein Wert darauf zu legen, wenn die Stelle sich vor der Lc 9 51 (ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ) gekennzeichneten Wendung findet. Denkbar wäre auch, dass der Evangelist sich nur durch die Erwähnung des Täufers zur Einführung der messianischen Selbstbezeichnung veranlasst gesehen hätte [2]. Doch kommen beide Grössen auch Mc 9 12 = Mt 17 12 miteinander in Vergleich, und dort ist die Bezeichnung als Menschensohn wegen der Beziehung auf das Messiasleiden in Ordnung [3]. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass bald dieser, bald jener Evangelist den terminus auch einfach = Ich setzt. So wird Lc 6 22 in der Parallele zu Mt 5 11 der Menschensohn (ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου statt des matthäischen ἕνεκεν ἐμοῦ) dem 3. Evangelisten angehören, welcher denselben Menschensohn auch Lc 12 8 in die Stelle Mt 10 32 einsetzt. Für die umgekehrte Annahme, dass vielmehr Mt für den Menschensohn das einfache „Ich" setzte, kann man sich wenigstens auf Mt

[1] Krop S. 94.

[2] So nach Lietzmann, Joh. Weiss, Predigt Jesu², S. 201 f. Aber Jülicher, Gleichnisrede II, S. 29: „Der deutlichen Bezeichnung des Johannes muss eine ebenso deutliche für Jesus zur Seite treten."

[3] V. Fritzsche S. 25 versetzt beiden Stellen samt Mt 12 40 = Lc 11 30 in die Zeit, „da der anfänglich rasche Erfolg des Lebens Jesu gelähmt war".

16 21 berufen, wo aus einer Belehrung über die Bestimmung des Menschensohnes Mc 8 31 = Lc 9 22 eine Weissagung des eigenen Geschickes geworden ist. Auch Stellen wie Mt 16 27. 28 (= Mc 8 38, 9 1, Lc 9 26. 27) 19 28 (= Lc 22 29. 30) Lc 22 48 (= Mc 14 45 Mt 26 50) erlauben die Annahme, dass die Evangelisten gelegentlich das Personalpronomen mit der geläufigen Selbstbezeichnung oder diese mit jenem ersetzen[1].

VIII. Von weit gewichtigeren Folgen für die Frage nach dem Menschensohn begleitet wäre es, wenn es gleichfalls Sache des Zufalls oder der Willkür sein sollte, ob der stets sich selbst gleiche Ausdruck der aramäischen Ueberlieferung — sei diese nun als mündlich oder schriftlich zu denken — im griechischen Text bald einfach mit „Mensch", bald mit „Menschensohn" wiedergegeben wurde. Oder wie kommt z. B. der älteste Evangelist dazu, das in wenigen aufeinanderfolgenden Zeilen Mc 3 27. 28 dreimal begegnende Wort zweimal nach aramäischem Sprachgebrauch zu verstehen, dagegen einmal anders, nämlich wörtlich, wiederzugeben? Wie war eine solche Differenz überhaupt möglich? War sie unmöglich, so müssen wir den Menschensohn aus dem geschichtlich gesichteten Bestand von Herrnworten streichen. Nun sind aber Fälle denkbar, wo die Differenzierung sich geradezu aufdrängte, weil die betreffenden, von der Ueberlieferung dem Berichterstatter auferlegten Aussagen unmöglich irgend einem beliebigen Menschen oder auch dem Menschen überhaupt gelten konnten, sondern schlechterdings nur einem einzigen, einem ganz bestimmten Menschen, der eben durch das determinierte barnaša' als das mit kebar 'enaš gemeinte Subjekt bezeichnet werden sollte (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hinweisend auf das danielische ὡς υἱὸς ἀνθρώπου). Solche Fälle lagen zweifellos da vor, wo der Zusammenhang ganz unmissverständlich auf Dan 7 13 wies, also vor allem wegen des Kommens mit den Himmelswolken Mc

[1] So Haupt, Lietzmann, Dalman, S. 212. Nach Fiebig, S. 75 ist eine völlig genaue Bestimmung aller Einzelfälle, da Jesus sich Menschensohn genannt hat, unmöglich.

14 62 = Mt 26 64 (= Lc 22 69). Kann man in oben (S. 53) aufgeführten Stellen ähnlichen Inhalts noch der Meinung sein, Jesus habe von dem Menschensohn nur in ganz gegenständlicher Weise oder doch so gesprochen, als ob er dabei keineswegs notwendig an sich selbst gedacht hätte, so lässt jenes Schlussbekenntnis keinen Zweifel darüber bestehen, dass für ihn die dritte Person mit der ersten zusammenfiel. Er will der Messias sein, und zwar im Sinn des danielischen Menschensohnes[1]. Schwerlich haben das die Evangelisten erst sich so zurechtgelegt. Denn man sollte nicht mehr zweifeln an der Geschichtlichkeit eines Wortes, von dem aus das Geschick Jesu vollkommen befriedigende Erklärung findet. Was in jener denkwürdigen Nachtsitzung der Synedristen vor sich gegangen war und andern Tags folgerichtige Fortsetzung fand, konnte bei der Erregung, in der die ganze Stadt seit dem Einzug der galiläischen Karawane begriffen war, unmöglich ein Geheimnis bleiben. Es sprach sich schnell herum; man fragte allenthalben darnach, und die Teilnehmer am Rat brauchten nicht einmal durchlässige Menschen zu sein, um sich zu ihrer Tat zu bekennen, ja sich ihrer Tat zu rühmen.

Genau wie in diesem letzten Fall Mc 14 61. 62 = Mt 26 63. 64 (Lc 22 66–69) auf die Frage nach dem Christus der Menschensohn als Antwort erscheint, so geschieht auch in dem ersten der ganzen Reihe Mc 8 29–31 = Mt 16 16. 20. 27 = Lc 9 20–22. Beidemal wird der Christus durch den Menschensohn näher bestimmt und richtig gestellt[2]. Zwischen beiden Terminen lässt sich der älteste Evangelist von einem Ariadnefaden, den ihm eine gute Tradition in die Hand gegeben hatte, richtig

---

[1] Den entscheidenden Wert dieser Stelle für die Menschensohnfrage betonen auch Chapuis S. 17 und W. Schulz S. 435. 437 f.

[2] W. Brückner, Die Christologie des Mc-evangeliums: Protest. Monatshefte 1900, S. 415—438. Vgl. besonders S. 418 f. Es sind das die beiden einzigen Laternen, welche auf den im Dunkel ferner Vergangenheit liegenden Lebensweg Jesu einen ihn einigermassen verständlich machenden Schein werfen. Eine dem Historiker obliegende Gewissenspflicht, sie auszublasen, ist bisher nicht nachgewiesen worden.

leiten[1]. Die beiden vor jene Epoche fallenden Stellen beweisen dann entweder einen Missgriff des Evangelisten, der sich des Passion und Eschatologie voraussetzenden Charakters dieser Messiasbezeichnung erst 8 38 bewusst wurde, bezw. nicht immer bewusst blieb[2], oder sie beruhen auf Verschiebung bezw. Vorwegnahme[3], wie sie denn auch nur im Zusammenhang einer fast allgemein anerkannten Sachordnung vorkommen[4].

Lässt sich demnach bei Mc eine auch noch bei Lc nachwirkende Direktive nachweisen, die ihn beim Gebrauch des Namens Menschensohn leitet, so ist das anders bei Mt. Nichts ist dem richtigen Verständnis für den apokalyptisch-messianischen Sinn des Ausdrucks so lange im Wege gestanden, als der Umstand, dass derselbe bei Mt, in dem man den ältesten Berichterstatter voraussetzte, 8 20 zufällig zum erstenmal begegnet[5]. Da schien auf den Menschen nach der emphatisch niederen Seite des Begriffs zu führen, und zwar um so mehr, als in der matthäischen Fassung der Petrusantwort 16 18 der Gottessohn dem 16 13 als Gegenstand der Frage erscheinenden Menschensohn gegenübertritt. Nur die beabsichtigte Korrelation erklärt die Erweiterung sowohl der Frage wie der Antwort. An sich aber ist es nichts weniger als ein Beweis rich-

[1] Joh. Weiss, Predigt Jesu[2] S. 164: „Unsere griechischen Evangelisten verraten dadurch ihre Fühlung mit der alten Ueberlieferung, dass sie in der Wiedergabe einen Unterschied machen zwischen den Stellen, wo sie das so determinierte mit „Mensch“ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu übersetzen sich veranlasst sahen, während sie an anderen Stellen (Mt 10 23. 11 8 12 32) einfach ἄνθρωπος schrieben.“

[2] Joh. Weiss, Predigt Jesu[2] S. 203 f., Bousset, Jesus S. 90, A. Schweitzer S. 280. Dass der Evangelist den Titel Menschensohn in Fällen wie 2, 10 28 gar nicht mehr als messianisch empfunden habe, nahm Wrede, Messiasgeheimnis S. 18 an; anders 1904, S. 356.

[3] „Proleptisch“ nach W. Brückner 1900, S. 422 und Grill S. 66 f. So schon Keim, Geschichte Jesu II, 1871, S. 234. 364. 561.

[4] Mit Antezipation helfen Baldensperger S. 176 f. 252 f., Wendt, Lehre Jesu[2] S. 11 f., Krop S. 95, Dalman, S. 216. Doch vgl. Hand-Commentar I, 1[3], S. 9. 54. 124.

[5] So nach vielen Vorgängern noch Dalman S. 208, der überhaupt keine feste Stellung in der Evangelienkritik erreicht hat, wie ihm A. Meyer, Deutsche Literaturzeitung 1900, S. 1175 f. nachweist.

tigen Verständnisses oder gar ursprünglicher Berichterstattung, wenn Mt anstelle der einfachen Frage des Grundberichts Mc 8 27 = Lc 9 18 nach dem, was die Leute von Jesus und dem Sinn und Zweck seines Auftretens halten (τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι), die verkünstelte Redaktion anbringt: für wen sehen die Leute mich an, der ich mich als den Menschensohn zu bezeichnen pflege? oder: für wen halten sie den Menschensohn? (τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, wobei die meisten hinter τίνα aus den Parallelen noch με einschieben). Wenn hier der Menschensohn möglicherweise nur einfach für das Pronomen der 1. Person eingesetzt sein kann, wie gleich darauf 16 21 das umgekehrte der Fall ist, so zeigt das immerhin, wie sehr dieser Evangelist an jene Umschreibung der Person Jesu gewöhnt ist. Aber diesmal ist die Ersetzung des Ich durch den Menschensohn doch nicht bloss Sache achtloser Gewöhnung. Denn statt des einfachen Messias Mc 8 29 = Lc 9 20 hat dieser Evangelist es 16 16 ja auf den Gottessohn als Gegenstand des Bekenntnisses abgesehen [1]. Nur dadurch entgeht er dem bei einfachem Verständnis des Auftritts zutreffenden Vorwurf, dass bei seiner Fassung die Antwort Jesu schon in der Frage vorweggenommen sei. Gerade so wie dieser Evangelist in unserem Falle dem Auftritt vor Cäsarea Philippi den ganz fremdartigen Hintergrund einer theologischen Unterscheidung von Menschenwesen und Gottessohnschaft gibt [2], bildet er weiterhin auch die verwandte Perikope

[1] Davon merkt Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen 1899, S. 221 nichts, wenn er die Differenz der Evangelisten auf diesem Punkt „ganz unerheblich" findet. Richtig sprechen über den ganzen Fall Krop, S. 96, Dalman, S. 213 f., Joh. Weiss Predigt², S. 171. Schriften des NT. I², S. 344, Grill, Der Primat des Petrus, S. 2 f. 7.

[2] Daran wird nichts anders, wenn man mit Merx II, 1, S. 253 f. nach den Syrern liest τί λέγουσιν περὶ ἐμοῦ οἱ ἄνθρωποι τίς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, oder mit R. A. Hoffmann, Das Mcevangelium und seine Quellen 1904, S. 330 f. nach D τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου was heissen soll: für welch ein Menschenkind halten mich die Menschen? Vgl. Schmiedel S. 295 f.

Mc 12 35–37 = Lc 20 41–44 („Was dünket euch von Christus?") dahin um, dass Jesus nach Mt 22 41–45 bei seiner Frage eine dogmatische Finesse, nämlich eine das Verhältnis der Unterordnung (Davids Sohn) mit dem Verhältnis der Ueberordnung (Davids Herr) ausgleichende Auskunft im Rückhalt gehabt hätte (s. oben S. 26 f.). Beiderorts erscheint dieser Evangelist als der Theologe, welcher im Menschensohn die Kehrseite des Gottessohnes sieht und damit die Lehre von den zwei Naturen anbahnt[1]. Daher Ausleger, welche ihren hermeneutischen Kanon in der Dogmatik finden, sich mit Vorliebe an die Fassung des Mt halten, wo sie im Gottessohn nicht bloss den theokratischen Messiasnamen, sondern irgendwie eine Ueberbietung des Menschensohnes finden[2]. Dass eine solche Deutung schon ganz im Geiste der älteren Christenheit lag, erklärt auch das rasche Zurücktreten dieser Messiasbezeichnung. Dem Zuge der Zeit entsprach die Vergöttlichung des Auferstandenen und Erhöhten; ihn meinte und begrüsste man mit dem Namen Gottessohn und vernachlässigte darüber den Menschensohn[3].

Ueber dieser dogmatischen Verhältnisbestimmung der Begriffe Menschen- und Gottessohn gerät Mt in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst, sofern er doch auch Geschichte erzählen will und mit Quellen zu tun hat. Denn so, wie hier geschieht, bei den Jüngern sich erkundigen, was die öffentliche Meinung hinter dem Menschensohn suche, konnte Jesus nur, wenn er sich zuvor sowohl diesen Jüngern 8 20, 10 23, 13 37. 41, wie den Pharisäern 9 6, 12 8. 32. 40, ja allem Volk gegenüber 11 19

---

[1] So richtig Paul, Oort, van Manen, Schmiedel 1898, S. 296, Lietzmann 1899, S. 11. Vgl. auch Dalman S. 208 f. 236.

[2] So Tholuck, Meyer, Keil, Nebe, L. Schulze, Gess, Nösgen und die Epigonen der Orthodoxie.

[3] Vgl. Stanton, The Jewish and the Christian Messias, S. 244, Wendt S. 428. Der „Menschensohn" ist der paulin. und nachpaulin. Literatur fremd, fraglicher Natur auch seine Bekanntschaft bei Barn 12 8–10, sicher dagegen bei Marcion, den Ophiten und Valentinianern, bei Justin, Ignatius und Hegesippus (Euseb. KG. II, 23, 13. 16 nach Muster von Lc 23 34 Act 7 56. 60). Über die rabbinische Literatur vgl. Baldensperger[3] I, S. 139–142.

bereits als den Menschensohn eingeführt hatte[1]. Unter diesen Stellen sind aber neben solchen, welche allenfalls eine allgemeinere Deutung auf die Menschheit zulassen, auch andere, welche, wie gerade das matthäische Sondergut 10 23 und 13 37 41, schon vor 16 13 ganz in demselben Sinne des (als allgemein bekannt vorausgesetzten) eschatologischen Messianismus gehen, wie nach jenem Moment auch 16 28, 19 28 (in beiden Stellen steht der Menschensohn nicht in den Parallelen), von 24 30, 26 64 (= Mc 13 26 14 62) ganz abgesehen. Aber noch schlimmer als mit dem Menschensohn steht es in der matthäischen Enklave 16 13–16 mit dem Gottessohn. Wenn das Petrusbekenntnis zur Gottessohnschaft 16 16 überraschend wirken, ja als eine unmittelbare Gottesoffenbarung gelten soll, so durften nicht schon kurz zuvor 14 33 alle Jünger ihren Meister als Gottessohn (ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ) erkannt und begrüsst haben. Indem also der Evangelist einerseits jenes Bekenntnis durch Eintragung einer gesteigerten Christologie und die daran sich schliessende sog. Felsenrede in seiner epochemachenden Bedeutung erst recht hervorhebt, entzieht er ihm gleichzeitig eine solche Bedeutung völlig, indem er nicht bloss die Gottessohnschaft ihrer Neuheit entkleidet, sondern auch vorher schon eine ganze Reihe von Stellen bringt, wie 7 22. 23, 9 27, 10 18. 32. 33. 40, 11 3–6, 12 6, 15 22, in welchen Jesus zwar weder als Menschensohn, noch als Gottessohn bezeichnet wird, wohl aber ganz zweifellos als Messias redet, handelt und angesprochen wird. Gerade soweit aber dieses der Fall ist, gehören obige Stellen wieder ausschliesslich dem Mt an und sind, mindestens bezüglich ihres Auftretens vor dem Petrusbekenntnis, ohne Parallelen bei Mc und Lc.

Die ganze Stellung des Mt zum Namen und Begriff des Menschensohnes wirkt somit nur mit so vielen anderen Indizien der literarischeu und historischen Kritik zusammen in der Befestigung der Erkenntnis, dass unter den synoptischen Evglien Mt am wenigsten mehr ein Bewusstsein von dem echt

[1] Ganz desorientiert zeigt sich hier R. A. Hoffmann S. 336 f.

geschichtsmässigen Zusammenhang und Fortgang der reifenden Geschicke hat, wie sie im Verlauf der öffentlichen Tätigkeit Jesu allmählich zur Entfaltung der messianischen Fahne geführt haben. Selbst die Mc 6 7. 12. 13 = Mt 10 1. 7 = Lc 9 1. 2. 6, 10 1. 9. 11 ausgesandten Jünger haben noch keineswegs den Auftrag, ihn als Messias zu verkündigen, sondern sollen Dämonen austreiben und die Nähe des Gottesreichs predigen[1]. Weder für die Jünger, noch für irgend eine Partei im Volke, war Jesus in der Zeitnähe von Mc 6 14 = Mt 14 1. 2 = Lc 9 7 der Messias. Vor dem ersten Aufleuchten der messianischen Erkenntnis im engeren Jüngerkreise hielt man ihn im besten Falle für einen Propheten Mc 6 14. 15, 8 28 = Mt 16 14 = Lc 9 8. 19. Wenn daher in dem Berichte Mc = Lc, der diesen Pragmatismus der Geschichte Jesu noch allein vollkommen deutlich erkennen lässt, der Name Menschensohn mit Ausnahme ganz weniger, schon erledigter Stellen, nur nach der Messiaserklärung (= Mc 8 31, dann noch 10 mal; bei Lc nach 9 22 noch 21 mal; dagegen bei Mt vor 16 13 schon 9 mal, aber doch nachher noch 20 mal) vorkommt[2], so ist damit allerdings bewiesen, dass die ursprüngliche Ueberlieferung, und darum doch wohl auch Jesus selbst, den Menschensohn wirklich im Sinne der Messianität gemeint haben wird, und zugleich lässt der erst gegen Ende seiner Laufbahn sicher nachweisbare Gebrauch, welchen er von dem Namen macht, sowohl dessen danielische Herkunft erkennen, als auch die Gründe ahnen, weshalb er seine Messianität eben mit diesem Titel allein richtig gekennzeichnet fand.

IX. Kehren wir jetzt noch einmal zu der einleitungsweise gestreiften Frage nach dem Gewinn oder Verlust, den die Beantwortung für Religion und Theologie einträgt, zurück, so steht ja die Sache ganz ausserhalb jeder Debatte für eine

[1] Vgl. P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu II, S. 167: „dass die Reichspredigt Jesu möglich war ohne Messiasschaft".

[2] Angesichts eines solchen Befundes geht es nicht an, das Fehlen des terminus zwischen Mc 2 28 und 8 31 mit Wrede S. 19 für zufällig zu erklären.

biblizistische Theologie, die vom Begriff einer positiven Offenbarung ausgehend die zusammenhängende Geschichte derselben im heiligen Schriftkanon niedergelegt und gleich von Anfang an auf den sie krönenden Messianismus angelegt findet [1]. Dieser ist damit in dem dogmatisch festgefügten Rahmen der sogenannten Heilsökonomie sicher untergebracht, und auch von einem lediglich geschichtlichen Standpunkt aus kann man sich mit Recht darauf berufen, dass es nicht bloss die innere Stimme gewesen sei, der Jesus gehorchte, wenn er als Messias für seine Person eine eigenartige und ausschliessliche Geltung in der Welt Gottes in Anspruch nahm, sondern auch der Gehorsam gegen die heiligen Urkunden seines Volks, aus welchen, als aus der sozusagen mit dem Finger Gottes geschriebenen Autorität, ihm das Postulat einer Verwirklichung der Hoffnung Israels durch einen die Heilsgeschichte abschliessenden Messias entgegenleuchtete (S. 54. 84).

Anders stehen zur Sache allerdings diejenigen Theologen, deren Christologie sich wesentlich auf der von Schleiermacher eröffneten Bahn hält und demgemäss eine von alttestamentlichen und jüdischen Prämissen möglichst unbeeinflusste, eine möglichst universale Begründung des religiösen Wertes der Person Jesu anstrebt. Vollständig berechtigt ist auf dieser Seite unter allen Umständen die Behauptung, dass die messianische Frage weder für die Frömmigkeit Jesu selbst kennzeichnend, noch für seine Verkündigung von zentraler Bedeutung gewesen ist [2]. Letzteres war die Hauptsache für die Urgemeinde, daher auch die Berichterstattung auf keinem anderen Punkt dogmatischer Beeinflussung und tendenziöser Bearbeitung so zugänglich gewesen ist, wie auf diesem. Ungleich zuverlässiger erweist sie sich zum Glück auf der ganzen Linie, darauf die Theologie der Neuzeit enge Fühlung mit dem urchrist-

[1] B. Weiss S. 66: „War er der von Gott verheissene und gesandte Messias, so war er der, welcher die in Israel durch göttliche Offenbarung begründete Religion zur vollen Verwirklichung zu bringen versprach und, weil er es im Namen Gottes versprach, auch vermochte."

[2] Vgl. Jülicher, Neue Linien in der Kritik, S. 71 f.

lichen Gedanken beansprucht. Häufig hört man hier Schlagworte wie Gesinnungsethik, also Verlegung des sittlichen Wertes des Menschen in eine Region, wo die Lockungen eines trügerischen Versteckspiels mit sich selbst Entlarvung erfahren; ferner Sünderliebe, also Rettung des zur unbestochenen Selbstkritik erwachten Gewissens vor Selbstwegwerfung; endlich Persönlichkeitsreligion, also Zerstörung jenes von der religiösen Praxis aller Zeiten zwischen Gott und der Seele aufgerichteten Zwischenhandels, bei dem der Laie zuletzt immer der Betrogene bleibt. Wem die Bekanntschaft gerade mit dem geschichtlich am besten bezeugten Jesus [1] zu zuversichtlichem Innewerden des Ewigkeitswertes alles zur Gottesgemeinschaft herangediehenen Lebens verholfen hat, der wird sich ja wohl über die konventionelle Pflicht, ihn im Gehorsam gegen eine in sich weniger übereinstimmende Ueberlieferung als Messias anzureden, hinausgehoben wissen. Etwa so meint es jene Absage, welche dem Messiastitel aus religiösen Motiven gegeben worden ist (s. S. 2). Darum sieht die in Rede stehende Theologie kaltblütig dem Erblassen des messianischen Nimbus zu, wie es unter dem Einflusse der Kritik alttestamentlicher Prophetie und einer geschichtlichen Erforschung der spätjüdischen Gedankenwelt eingetreten ist.

Ebenso ruhig darf dieselbe Theologie aber auch die geschichtliche Wahrheit, dass Jesus sich als Messias wusste, begreifen und anerkennen. Vor einer gewissen Gefahr, die hier dem religiösen Werturteil droht, braucht man dabei die Augen keineswegs zu verschliessen. Sie hat sich neuerdings wieder gerade im Gefolge der dem Messianismus geltenden Forschung eingestellt und ist mancherorts unliebsam empfunden worden. Gewiss hat Jesus nicht etwa irgendwelche Akkommodation geübt, wenn er sich selbst seine religiöse Ueberlegenheit im Messiasgedanken deutlich machte [2]. Sein höch-

[1] Treffende Bemerkungen hierüber macht H. von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 1905, S. 76.

[2] Auf diesem Punkt hat D. F. Strauss 1864 I, S. 290, [16] I, S. 116 ein entscheidendes Wort gesprochen.

stes Ziel ist die Königsherrschaft Gottes auf Erden. Ein kommendes Reich war aber ohne einen es inaugurierenden Messias nicht denkbar [1]. Jesus folgte nur einer innersten Nötigung seines Wesens, wenn er diesen Messias in der eigenen Person gegeben fand [2]. Sofern aber jenes Reich erst im Kommen begriffen war oder überhaupt erst noch kommen sollte, war auch er noch ein werdender, bezw. ein künftiger Messias [3]. Damit kommt in seinen Entschluss, Messias zu sein, ein die gegebene Wirklichkeit mit einer idealen Zukunft vertauschendes, die Gegenwart nicht meidendes, aber überfliegendes Moment [4]. Die prophetische Phantasie macht ihre undefinierbaren Rechte geltend. Hier konnte Oscar Holtzmann den Anschlusspunkt für seine Ekstasentheorie finden. In der Ekstase erkennt er die treibende Kraft, welche das in der Stille ausgereifte „Evangelium der Zukunft" mit Wucht hervorbrechen liess [5]. Insonderheit „der Messiasanspruch ist für jüdisches Denken eine so ausserordentliche Kühnheit, dass die Ueberzeugung von dem Rechte auf solchen Anspruch eigentlich nur in der Ekstase gewonnen sein kann" [6]. Wenn aber erstmalig in der Ekstase gewonnen, so am Ende auch in der Ekstase festgehalten und durchgeführt? Tatsächlich schliesst hier Albert Schweitzer an, obgleich er einwendet, Oscar Holtzmann mache aus einem vorübergehenden Zustand der Ueberreizung eine „bleibende Ekstase" oder vielmehr eine „eschatologische idée fixe", und doch habe die Eschatologie mit der Ekstase gar

---

[1] Bousset S. 87.

[2] H. von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904, S. 97, J. Kaftan S. 23.

[3] H. Grimm, Die Ethik Jesu 1903, S. 233.

[4] Kaftan S. 24: „Nur eine paradoxe Formel deckt den geschichtlich vorliegenden Tatbestand. Und die muss lauten: Die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden und hat doch nicht aufgehört zukünftig zu sein." Aehnlich W. Schulz S. 435.

[5] War Jesus Ekstatiker 1903, S. 132 f.

[6] S. 39. Aehnlich W. Schulz S. 443 f. Einspruch dagegen erhebt namentlich Wernle S. 32.

nichts zu tun [1]. Einen gegenteiligen Eindruck gewinnt man gleichwohl unvermeidlich aus seiner eignen Darstellung des messianischen Auftretens Jesu, wenn dieser mit seiner messianischen Haupttat, der Mt 10 berichteten Aussendung der Jünger, das eschatologische Drama in Gang setzen, das Enddrama entfachen und damit das Reich herbeizwingen will [2]. Dazu gehören aber gemäss dem apokalyptischen Programm Aufruhr und allgemeine Drangsal, speziell Leiden und Verfolgungen seiner Jünger. Mit Aussicht darauf sendet er diese daher weg und erwartet sie auch vor der Parusie gar nicht mehr zurück [3]. Und doch fehlte es ihm in seiner damaligen Lage an allen erfahrungsmässig gegebenen Anlässen zu so trüben Erwartungen [4]. Was er redet, ist eine Gewitterprophezeiung unter blauem Himmel" [5], doch gewiss eher ein Gegenstand ekstatischen Schauens! Nun ist aber ein solches Gewitter nicht eingetroffen. Die Jünger kehren unbehelligt und wohlgemut, „gesund und frisch zum Herrn zurück" [6]. „Es war ihm nicht gelungen, das Schwert zu senden und Aufruhr zu stiften" [7]. Sein „überirdisches Wissen um die Pläne Gottes" [8] war tatsächlich zu Schanden geworden. Die Erntezeit, mit deren Kommen er den Anbruch des Gottesreiches erwartet hatte — so sollen die Gleichnisse von der Saat gemeint sein [9] —, hat nicht gehalten, was der Prophet von ihr verlangt und erwartet hatte. Jetzt muss er also sein ideales Programm der rebellischen Realität anpassen, d. h. seine Leidensweissagung, um sie aufrecht zu erhalten, so umgestalten, dass sie nur noch ihm allein gilt und Sühne in Aussicht stellt [10]. Sollte früher die Bussbewegung das Gottesreich herbeizwingen, so jetzt der Sühnetod. Die fragliche Wendung hängt also an dem Nichteintreffen der Mt 10 23 geweissagten Parusie. Was bleibt ihm übrig? Er entflieht, „aber nicht vor den feindlichen Schrift-

---

[1] S. 298. [2] S. 367. 385.
[3] S. 383. [4] S. 332. 358. [5] S. 347. [6] S. 360.
[7] S. 386. [8] S. 354. [9] S. 353 f. 359.
[10] S. 385. 389. Vgl. auch W. Schulz S. 433.

gelehrten, sondern vor dem Volk, das sich an seine Sohlen heftet, um mit ihm auf die Offenbarung des Reiches und des Menschensohnes zu warten — vergebens zu warten“ [1].

Dies also wäre das Christusbild der „konsequenten Eschatologie“ und zugleich wohl auch der stärkste Beweis für den gleich anfangs begegnenden Leitsatz, dass „gerade die bizarren, mit dem Texte gewalttätig verfahrenden Werke die Forschung vorwärts gebracht haben“ [2]. Bizarrerie der Konsequenz kann man allerdings einer Konstruktion nicht absprechen, die statt einzelner Ekstasen einen dauernden Traumwandel dieses Messias schafft. Sein ganzes Lebenswerk, alles an, in und um ihn ist unter den einen allbeherrschenden Gesichtspunkt der Eschatologie gestellt. Diesem ist ein so entscheidendes Uebergewicht gegeben, dass die ganze Last, die gehoben werden soll, durchweg nach dieser einen Seite umkippt und in die Tiefe stürzt. Daher namentlich die Ethik Jesu lediglich „Interimsethik“ [3] und selbst das Vaterunser Interimsgebet wird, da die „Versuchung“, vor der man bewahrt sein will, eben jene vor dem alsbald zu erwartenden Kommen des Reiches programmmässig eintretende, aber tatsächlich freilich ausgebliebene Drangsal wäre [4].

„Idée fixe“ — man kann das Wort nicht vergessen, wenn man sich „dieses gewaltsame Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte“ [5] ansieht, wie es das Leben des Messias von Anfang bis zu Ende anfüllt. Handelt er auch gerade

[1] S. 361. Vgl. Skizze 1901, S. 60. Aehnlich Monnier S. 258.

[2] Von Reimarus zu Wrede, S. 9.

[3] 1901, S. 10. 19 f. 1906, S. 351. 362. Vgl. dagegen Wellhausen, Einleitung S. 107 und Nath. Schmidt S. 307 f.

[4] 1901, S. 85 f. 101. 1906, S. 384. 386 f. 389. Dagegen macht aber H. Vollmer in den „Preussischen Jahrbüchern“, Bd. 126, 1906, S. 134 sehr mit Recht geltend, dass man, wenn doch der πειρασμός die, durch das von Jesus adoptierte apokalyptische Programm festgelegte, Vorbedingung für die Herstellung der Reichsherrlichkeit war, als Gegenstand der Bitte eher das Gegenteil erwarten sollte. Führt schlechterdings nur ein finstrer Hohlweg auf zur lichten Höhe der Vollendung, so ist die Bitte sinnlos: führe uns nicht in den Hohlweg hinein.

[5] S. 388.

nicht in eigentlicher Ekstase, so dafür wie von einem eschatologischen Dämonium getrieben, weltvergessen und blind gegen alle Bedingungen, Bedürfnisse und Forderungen einer ihn umgebenden und umdrängenden Wirklichkeit. Unwillkürlich denkt man dabei an ganz andere, übrigens dem Verfasser fern liegende, Beantwortungen, welche die Frage nach dem treibenden Motiv der öffentlichen Lebensbahn Jesu in alter und neuer Zeit gefunden hat. Ihrer bekannten Lösung von seiten der jüdischen Gegner Joh 7 20. 8 48. 52. 10 20 (δαιμόνιον ἔχεις, vgl. Mc 3 22. 30) entspricht modernerseits die hier und da laut gewordene Beschuldigung einer masslosen Selbstüberhebung, die sich mit Verachtung aller natürlichen Lebensbedingungen und Lebenswerte gänzlich unter den Bann einer übermenschlichen, überstiegenen, ja überhirnten Selbsteinschätzung begeben habe[1]. Die Alternative, die sich hier auftut, hat Jülicher in zutreffendster Weise formuliert: „Wer Ernst macht hat bei Jesus nur die Wahl zwischen dem Zugeständnis eines neuen Geistes voll neuer Gewalt, der natürlich auch die Zukunft für sich in Anspruch nahm, oder einer wahnsinnigen Selbstüberhebung, die kein eschatologischer Enthusiasmus entschuldigt, einem verblendeten Verkennen seiner Zeit, das ein Zutrauen zu dem Urteil des so schwer Enttäuschten auch sonst nicht duldet“[2].

Ihre Berechtigung, sich einer den letztern Weg vorziehenden Gefolgschaft zu erwehren und die andre Seite der Alternative ernstlich aufrecht zu erhalten, pflegt die als „liberal“ bezeichnete Theologie vor allem aus dem Gottesbewusstsein Jesu zu

[1] So erstmalig in umfassender Darstellung Soury, Jésus et la religion d'Israel[3], 1898 und Albert Dulk, Der Irrgang des Lebens Jesu 1884—85, dann E. Rasmussen, Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie, deutsch von Rothenburg, 1905, zuletzt de Loosten, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters 1906. Dagegen sprechen Ninck, Jesus als Charakter 1906, S. 345 f. 348 und unter Ablehnung von Ekstasen A. Meyer, S. 26. Fast scheint es, als wolle sich die auf dem grossen Weltmarkt geführte christologische Debatte zuletzt in dieser Richtung zuspitzen.

[2] S. 59. Vgl. dazu D. F. Strauss, Der alte und der neue Glaube [4]1873, S. 76 f.

beziehen. Mag der Messiasname immerhin die höchste Steigerung des menschlichen Selbstgefühls bedeuten [1], gegen ein selbstherrliches Uebermenschentum ist wenigstens eine völlig ausreichende Garantie gegeben in der unbedingten Unterordnung des Messiasgedankens unter den alles überragenden Gottesgedanken [2]. Dazu kommen unentfernbare Tatsachen, wie dass Sünden wider den Menschensohn für vergebbar erachtet werden im Vergleich mit Sünden wider den Geist Gottes Mt 12 32 = Lc 12 10 [3], und dass er als die Seinigen nicht schon solche anerkennen wird, die ihn als Herrn anrufen, sondern nur die, welche den Willen seines Vaters tun Mt 7 21–23 = Lc 6 46. Mc 3 35 = Mt 12 50 = Lc 8 21. Verbittet er sich doch sogar die Anrede „Guter Meister", weil sie einen Eingriff in Gottes ausschliesslichstes Eigentum bedeuten würde Mc 10 18 = Lc 18 19. Nicht seine, sondern einzig und allein Gottes Sache ist es, über Würden und Ehren im Himmelreich zu verfügen Mc 10 40 = Mt 20 23. Jesus aber weiss sich Lc 22 27 im Kreise der Seinigen als Diener, und auch für ihn selbst gilt, was er den Jüngern einschärft, dass alle wahre, vor Gott bestehende Grösse sich im Dienen offenbart Mc 10 43–45 = Mt 20 26–28. 23 11 = Lc 22 26. Das sind unerfindbare, jedenfalls alles Eschatologische an ewigem Wert überbietende Worte im Munde desjenigen, den doch gleich die nächsten Generationen auf

---

[1] Oscar Holtzmann, Leben Jesu S. 107.

[2] Harnack, Wesen des Christentums S. 80.

[3] P. W. Schmiedel, Pr. M. 1898, S. 305: „Jesus stand so hoch, dass er ohne Schaden für seine Würde auf eine unbedingte Anerkennung seiner Person verzichten konnte." Ebenso Weizsäcker S. 106. Fiebig S. 62, Friedländer S. 338 f. Klägliche Ausflucht bei Kunze S. 78. Uebrigens unterscheidet auch die Form Mc 3 28. 29 = Mt 12 31 nicht anders, als die oben befolgte, sofern das Wort der Schriftgelehrten 3 22 nach der Deutung 3 30 nur darum eine unvergebbare Schuld im Gefolge hat, weil es nicht sowohl der Person Jesu, als vielmehr der auf Erden sich unverkennbar kundgebenden Kraft Gottes, seinem Geiste gilt, dessen Organ Mt 12 28 = Lc 11 20 freilich Jesus ist. Aber nicht gegen ihn, sondern nur gegen Gott gerichtete Worte können Lästerung heissen. Vgl. Wellhausen, Mc S. 28, Mt S. 62, Einleitung S. 75.

den Thron des Weltrichters erhoben Mt 25 31—34 [1] und schliesslich mit Gott gleichgestellt haben.

Ein ganz anderes Gesicht scheint freilich die delikate Frage zu zeigen, wenn wir uns der bezüglich des Menschensohnes erreichten Resultate erinnern. Schon die fast stereotyp werdende Art, wie Jesus bei den Evangelisten in der dritten Person von sich selbst spricht, wollte vielfach als befremdlich, ja kapriziös erscheinen und ist deshalb bald dahin verstanden worden, dass die Evangelisten, was sie fragelos einigemal getan haben, ständig geübt, d. h. ihm die auffällige Redeweise in den Mund gelegt hätten [2], bald sollte es geradezu Mehrung des Beweismaterials dafür liefern, dass im Messianismus überhaupt ein Symptom von überspanntem Selbstbewusstsein oder Grössenwahn gegeben sei. Redet nicht auch Cäsar bei Shakespeare von sich selbst aus der Vorstellung heraus, die Verkörperung der Idee höchster irdischer Macht zu sein, so dass neben dem abstrakten Pathos solcher Worte die Schwächen als Rest des Menschlichen an ihm umso greller zu Tage treten? Wer sich jedoch aus unserer heutigen Weltanschauung ernstlich in die ganz anders geartete des Altertums, speziell in die spätjüdisch-apokalyptische zu versetzen weiss, dem wird die Vorstellung eines auf Erden unterliegenden, dafür in den Himmel aufgenommenen und von dort her glänzender Restitution gewürdigten Zeugen Gottes nur als der ganzen Weltanschauung und allen geläufigen Begriffen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch durchaus entsprechend und darum keineswegs als unerhörte Ueberstiegenheit erscheinen.

Nicht zu verkennen ist in dem oben (S. 70) beschriebenen, nur allmählich sich vollziehenden Uebergang aus der dritten in die erste Person ein Motiv, das der vorausgesetzten hoch-

[1] Jülicher S. 56. Den Aberglauben des Dogmatismus auf die Spitze treibend, behauptet der Jesuit Stanislaus von Dunin-Borkowski, Der Katholik 1903, S. 492, Jesus habe unter Gott keineswegs ein Wesen verstanden, welches ihm an Macht noch überlegen sei.

[2] So Eerdmans, Wellhausen, Wrede, Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft 1904, S. 359 f. Auch Wernle[2] S. 37 neigt dahin.

fahrenden Uebermenschheit sogar entgegenläuft. Wellhausens Ansicht, wonach die fragliche Erscheinung ihre Erklärung in der nur langsam überwundenen Scheu der Gemeinde fände, Jesu eine unumwundene Weissagung seiner Wiederkunft in den Mund zu legen [1], lässt sich ohne Zwang dahin wenden, dass eine solche Scheu vielmehr in das Bewusstsein dessen verlegt wird, der zu seinen Jüngern vom Menschensohn lange so spricht, als gälte seine Rede einem Dritten, während er doch schon mit dem Gedanken ringt, er sei es selbst [2]. Dieses allmähliche Zusammenwachsen der dritten mit der ersten Person legt allerdings die Annahme nahe, dass der Menschensohn im Bewusstsein des Redners selbst zunächst als eine objektiv gegebene Grösse des schriftmässig feststehenden eschatologischen Programms auftrete, in welcher er nur zögernd und zurückhaltend sich selbst zu erkennen und demgemäss zu ihr sich selbst zu bekennen wagte [3]: also im Gehorsam zu derselben Schriftautorität, von welcher ihm sein Messiastum überhaupt auferlegt war [4]. Zudem gewinnt jenes, dem Geschmack der Zeit entgegenkommende Reden von sich selbst in der dritten Person seinen guten, aus der Analogie von II Kor 12 2—5 vollkommen verständlichen Sinn [5]. Schliesslich will beachtet sein, dass die Anwendung der Menschensohnidee auf die Person Jesu zwar bei dem vierten Evangelisten die Konsequenz der Präexistenz (Joh 3 13, 6 62) und schon in der fortgeschrittenen Apokalyptik der Synoptiker auch die andere des Weltrichteramtes nach sich zieht [6], dass aber im

[1] Mc S. 69. 73. Dagegen H. von Soden S. 102 f.

[2] Fiebig S. 101 f.

[3] Feinsinnig durchgeführt von Joh. Weiss, Jesu Predigt[2] S. 167 f. Die Schriften des NT. I[2], S. 147 f. 153 f. Etwas anders bei Weinel, Jesus im 19. Jahrh.[2], S. 112.

[4] Fiebig, S. 118. Vgl. schon Baldensperger S. 281: „Sein messianisches Auftreten war nicht Usurpation, sondern Pflichtgefühl." Von einer Glaubenstat sprechen Monnier S. 82 und Weinel S. 112.

[5] A. Meyer, König, NKZ 1905, S. 923, Joh. Weiss, Predigt Jesu[2] S. 167, Oscar Holtzmann S. 129 f., Chapuis S. 14 f.

[6] Bousset S. 92. 95. 99 f. Anders allerdings H. von Soden, Die wichtigsten Fragen S. 98; aber „in den gesicherten Ueberlieferungen

Munde Jesu selbst von jener keine Rede ist [1], während diese sich auf die entscheidende Rolle beschränkt, welche Jesus als für oder wider auftretender Zeuge in dem, durch sein Kommen eingeleiteten, göttlichen Weltgericht spielen wird (Mc 8 38 = Mt 10 32. 33 = Lc 9 26. 12 8. 9). Wenn Dan 7 9. 10 Gott selbst Weltrichter ist, so wird das in einem an 7 13 erwachsenen Messiasbewusstsein nicht anders geworden sein. Nur Ein Richter ist zu fürchten Mt 10 28 = Lc 12 5. Unter der Beleuchtung des danielischen Bildes wird sonach Jesus zum wiederkommenden und im alsdann statthabenden Gottesgericht entscheidend wirkenden Messias. Darauf allein führen die massgebenden Stellen. Es handelt sich um nichts mehr und nichts weniger, als um persönliche Restitution auf dem Wege einer Wiedererscheinung bei Herstellung des Gottesreiches und Beginn des zukünftigen Weltalters. Zu viel legt hinein, wer daraus auf Präexistenz, direktes Weltrichteramt und gar Gottheit, zu wenig, wer daraus, unter Ausschluss des apokalyptischen Moments, nur auf himmlische Verklärung und Läuterung der irdischen Bestandteile im Messianismus schliesst [2].

Die letzte Bemerkung bedarf noch einer Erläuterung, sofern die Ueberleitung der Messiasidee in die Menschensohnidee vielfach geradezu als Ueberleitung aus jüdischem Erdreich in den reinen Aether der Geistesreligion gedeutet wird. Aber als „Vergeistigung" im Sinne moderner Theologie kann man es nicht auffassen, wenn Jesus den populären, national-

ist es uns freilich nicht bezeugt". Um so zuversichtlicher spricht H. Monnier S. 84 f. 86 f. 90. 99, sowohl von Präexistenz wie von Weltrichteramt des Messias, und zwar S. 86 mit Berufung auf Paulus. Indessen „ist uns doch auch sonst nicht eingefallen, das Mass unseres geschichtlichen Wissens von Jesus auf die Mitteilungen des Paulus zurückzuschrauben" nach W. Schulz S. 441.

[1] Sondergut ist Lc 21 36, noch viel gewisser aber Mt 16 27 der Zusatz καὶ τότε ἀποδώσει κτλ., 19 28 schon um der weder hebräisch noch aramäisch wiederzugebenden παλιγγενεσία willen (Dalman S. 145), nicht minder die grossen Gerichtsgemälde 13 41. 25 31. Nach V. Fritzsche S. 23 ist in diesen Stellen wenigstens der „Menschensohn" von Mt eingesetzt.

[2] So Klöpper, ZwTh 1899, S. 169.

politischen Messiasbegriff mit dem apokalyptischen vertauscht[1]. Wahr ist nur, dass sich der letztere ebenso sehr durch ein wesentlich übernatürliches Kolorit kennzeichnet, wie jener die Erdfarben derb jüdischer Weltherrschaftsträume aufweist. Uns Heutigen liegt es allerdings nahe, diesen antiken Supranaturalismus in modernen Idealismus umzusetzen. Eine Art von Anleitung dazu liegt sogar im Wesen der Menschensohnidee vor, sofern dieselbe einerseits ihren Ursprüngen nach über die spätjüdische Apokalyptik hinaus in ein babylonisch-persisches Vordasein weist, also im Vergleich mit der echt jüdischen Messiasidee universalerer Herkunft ist, andererseits im Anschlusse an die danielische Entgegensetzung von Tier- und Menschengestalt als eine Art von Parallele zu der griechischen Humanitätsidee gelten kann und daher auch tatsächlich zum Gedanken der Idealmenschheit geführt hat. Insofern entspricht es immerhin einer richtigen Witterung, wenn man im Menschensohn die überbietende Umarbeitung des „Judenmessias" im universal menschlichen Sinn finden wollte.

X. Als Ergebnis der bisherigen Erörterungen stellen wir fest, dass sich Jesus in der Tat zur Messianität im Sinne der danielischen Apokalyptik bekannt hat, aber allerdings erst in der mit dem Auftritt vor Cäsarea Philippi liegenden Spätzeit seines Wirkens[2]. Das Messiasbekenntnis von seiten des Petrus und die sofortige Richtigstellung dieser von ihm proklamierten Messianität von seiten Jesu durch das Bekenntnis zum Menschensohn fallen in einen und denselben Moment, nämlich in den der eigentlichen Peripetie des Dramas. Befremden kann es nicht, wenn wohl schon in der mündlichen Tradition, wie sodann in den Evangelien, der Menschensohn einfach Wechselbegriff zum Messias geworden ist, ohne dass in solchen Stellen zweiter Klasse noch der konkrete Inhalt der Danielstelle in

[1] Auf dem Wege dazu sind z. B. Chapuis (S. 13: „le messianisme moral, traversé d'une haute spirutualité") und Monnier (S. 31 f. 99: „filialité divine").

[2] So auch Monnier S. 75 f. 80.

Betracht käme [1]. Und ebenso erhellt nur, wie unausweichbar in der wiederzugebenden Tradition den Evangelisten der Name Menschensohn entgegengetreten war, wenn sie ihn weiterhin geradezu als einfache Selbstbezeichnung Jesu ansehen und statt „Ich" einsetzen [2]. Schreitet man dagegen umgekehrt von solchen Fällen dritter Klasse auf dem Wege der Generalisierung zu der Behauptung fort, die Evangelisten hätten es überhaupt nie anders gemacht, so kehrt man eben das unterste zu oberst und sucht den treibenden Gedanken bei den matten Nachtrieben und unsicheren Ausläufern statt dort, wo die Quellen der evangelischen Geschichte die unzweideutigste Anweisung zum Verständnisse geben, indem sie ihren Helden in demselben Masse, wie sein öffentliches Wirken einer Untergang drohenden Krisis entgegengeht, zum danielischen Messiasideal greifen lassen, das so zum rettenden Anker in der verschlingenden Not letzter Stürme geworden ist [3].

Schon mit erheblich geringerer Zuversichtlichkeit auf genü-

[1] Schmiedel 1898, S. 264: „Am nächsten liegt es, mit dem eschatologischen Subjekt eschatologische Prädikate zu verbinden; aber es ist durchaus nicht ausgeschlossen, auch andere daran zu knüpfen, wenn sie sich nur auf die Tätigkeit oder die Stellung des Messias beziehen."

[2] Die oben angezeigte dreifache Stufenordnung hält namentlich Fiebig S. 68 f. ein. Ebenso Kaftan S. 18 f., der aber von den Stellen zweiter Klasse aus die von der „modernen Theologie" auf die Stellen erster Klasse gegründete, eschatologische Bedeutung des terminus anficht, als ob es sich hier um Gegensätze handelte (s. dagegen oben S. 66), aber doch wie S. 17 am Anfang, so wieder S. 20 am Schlusse seines Kreisganges, „um die wirkliche Geschichte zu verstehen", die Erkenntnis vertritt, „dass Jesus sich an den apokalyptischen Messiastypus angeschlossen hat".

[3] Bousset S. 94: „Angesichts des drohenden Geschickes endgültigen Unterliegens hat Jesus sich angeklammert an die danielische Verheissung des Menschensohnes und diese auf sich bezogen." Nach Kaftan S. 19 wäre dies „unwillkürlicher Notbehelf". Aber in die letzte Zeit verlegen den Gebrauch dieser Selbstbezeichnung mit gutem Grund fast alle, welche überhaupt den apokalyptischen Hintergrund derselben konsequent durchführen; in hypothetischer Weise selbst Wernle S. 37. Uebrigens vgl. auch Ménégoz, La mort de Jésus et le dogme de l'expiation 1905 S. 22 und V. Fritzsche S. 25 f. unter Anerkennung mehrfacher Vorausnahme durch die Evangelisten.

gende Sicherheit der Lösung sieht man sich vor die andere Frage gestellt, ob diese danielische Form zugleich die einzige darstellt, in welcher Jesu Messiasbewusstsein überhaupt geschichtlich festzustellen ist. Hier beginnt allerdings das Gebiet, aber auch unter schon besprochenen Bedingungen das Recht der Wahrscheinlichkeitsrechnung und psychologisch verfahrenden Vermutung. Wer in der evangelischen Taufgeschichte die Erinnerung an eine geschichtliche Geburtsstunde des Messianismus nachwirken sieht (S. 47), wird entweder, unter der Voraussetzung der danielischen als der ausschliesslichen Existenzweise desselben, die Konsequenz auf sich nehmen müssen, dass die Aussicht auf Leiden und Tod von Anfang an den Horizont Jesu begrenzt hätte und er recht eigentlich gekommen wäre, um zu sterben [1], oder, wo ein solcher Gedanke, und zwar wohl mit Recht, ausgeschlossen erscheint, einen durch die Ereignisse herbeigeführten allmählichen Uebergang vom prophetischen Messiasbild zum speziell apokalyptischen annehmen müssen [2].

Vorstellbar und den Quellen wenigstens nicht widersprechend dürfte in letzterem Falle etwa folgender Hergang gewesen sein. Zugestanden ist allerseits, dass die alttestamentliche, zumal die prophetische Gedankenwelt den Nährboden für das religiöse, also auch für das messianische Bewusstsein Jesu gebildet hat. Der unabweisbar auf der Seele lastende und zur Tat treibende Gedanke einer empfangenen Mission (S. 41) orientiert und festigt sich zunächst an den deuterojesaianischen Stellen 42 1 (vgl. Mc 3 11. 9 7 = Mt 3 17. 12 18. 17 5 = Lc 3 22. 9 35). 61 1. 2 (vgl. Lc 4 18. 19). Aus der Kombination dieser Elemente ergibt sich in erster Linie das Bild

[1] Darauf weisen die Konsequenzen bei Monnier, S. 47 f. 266 und zuletzt auch bei Schweitzer. S. oben S. 79.

[2] Nach Barth S. 237 f. hätte sich Jesus vor Cäsarea Philippi an Ps 8 gehalten, in der letzten Zeit mehr an Dan 7. Nach Kaftan S. 13. 16. 21 26. wusste sich Jesus zwar von Anfang an als Messias, aber S. 22 f. die Todesahnungen stellen sich erst allmählich ein, und S. 23. 37 erst in der letzten Zeit weiss er sich ganz als der danielische Messias.

eines Sohnes, der, weil Vertrauter des Vaters und eingeweiht in dessen Liebesgedanken und Rettungsabsichten, Mc 12 6 = Mt 21 37 = Lc 20 13 sich zu einem Volke, an welchem sich bisher die Mission der Propheten vergeblich erwiesen hatte, gesandt weiss — ein letzter Versuch, die Verirrten zur Besinnung zu bringen, was zu dem oben (S. 15) angedeuteten ethischen Messiasbilde stimmen würde. Vielleicht ist eben dieser letzte Gesandte Gottes auch als Stifter eines neuen Bundes gedacht Jer 31 31—34 (vgl. Mc 14 24 = Mt 26 28 = Lc 22 20). Mit diesem ersten Bild verbindet sich aber weiterhin, und zwar in demselben Masse, als wachsende Erfahrungen auch dem Sohn nur wieder das tragische Prophetengeschick bevorstehend zeigen, ein an Dan 7 13 (vgl. Mc 13 26. 14 62 und die Parallelen) orientiertes apokalyptisches Gesicht. Jetzt wird der als Gesandter, Sprecher und Vertreter Gottes auf Erden abgelehnte Messias in der Kraft Gottes als Menschensohn mit den Wolken des Himmels kommen und das Reich Gottes auf den Trümmern der widerstrebenden Weltmächte aufrichten [1]. In diese Reihe gehört wohl auch der zur Rechten Gottes sitzende, überdavidische Herr Ps 110, 1 (vgl. Mc 12 36. 37 = Mt 26 44. 45 = Lc 20 42. 43). Wie aus dem relativ schon gegenwärtigen Reich je länger je mehr ein zukünftiges, so wird aus dem präsenten, aber latenten, der futurische und schliesslich offenbare Messias [2]. Nun steht nur auf dem ersten dieser beiden Blätter geschrieben, was gemeinhin als der auf alle Fälle feststehende Sinn und Gehalt des messianischen Auftretens Jesu gilt. Das andere zeigt eine nur zeitgeschichtlich zu begreifende, daher dem religiösen Bewusstsein der Gegenwart befremdliche, wenn nicht geradezu unverständliche Gestalt. Daher die Neigung mit dem Menschensohn auch den Messias abzulehnen, und das

[1] R. Otto, Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung [4]1905, S. 42 f. 46 f. stellt die jesaianischen und jeremianischen Bilder in die Mitte, das danielische an das Ende der Laufbahn Jesu.

[2] Aehnlich unterscheidet schon R. A. Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik [3]1893, S. 460 f. den „Messias-König" von seinem vorbereitenden Wirken als „Messias-Prophet".

schliesslich gegen alle und jede Beteiligung Jesu am Messianismus gerichtete Pathos.

Unberechtigt wird eine solche Stimmung derjenige nicht finden, in dem die Schwierigkeiten und Unklarheiten der lückenhaften Berichte, mit denen er sich abzufinden hat, ein Gefühl der Unsicherheit des Bodens, darauf er sich bei aller Zuversicht zu der Geschichtlichkeit des Messianismus Jesu bewegt, zurückgelassen haben. Lässt auch dieser Messianismus an sich keinem Zweifel an seiner Geschichtlichkeit Raum, so sind doch nicht gar wenige damit zusammenhängende Fragen und Sorgen zu keinem allen Ansprüchen genügenden Austrag zu bringen. So gleich die nach der Originalität des Fundes, welchen Jesus im Danielbuche gemacht haben würde. Da er mindestens seit dem Tage von Cäsarea Philippi den Namen Menschensohn unter der Voraussetzung im Munde zu führen scheint, dass man ihn im Sinne der Messianität fassen und verstehen werde, so liegt am nächsten die Annahme, „der Menschensohn", bezw. „der Mensch", sei damals bereits zu einem Titel für den (apokalyptischen, himmlischen) Messias erhoben und trotz der farblosen Allgemeinheit seiner Wortbedeutung nach diesem prägnanten, terminologischen Gebrauch verständlich gewesen. Diese erste Seite an der hier sich eröffnenden Alternative, wonach Jesus sich, ähnlich wie bezüglich des Gottesreichs, an einen bereits bestehenden, aus der apokalyptischen Literatur (Henoch und Esra) bekannten Sprachgebrauch angeschlossen hätte, erscheint bald in reiner Gestalt[1], bald dahin abgewandelt und ermässigt, dass der Titel zwar gewissen, mit jener Literatur vertrauten Kreisen von Schriftgelehrten, nicht aber der grossen

[1] So bei L. Schulze, W. Brückner, H. Ewald, Biedermann, Baldensperger [3] I, 127—143, Weizsäcker[3] S. 105. 121, Wernle[2], S. 37, Bousset S. 90, Monnier S. 81, C. Clemen, Theologische Literaturzeitung 1899, S. 488 f., Fiebig S. 80 f. 108: „Wo aus dem Zusammenhang ganz deutlich ist, dass er sich meint, wie vor dem Hohepriester, versteht man ihn sofort. Auch in den eschatologischen Reden findet sich nirgends eine Frage der Jünger: sie verstehen, was er sagen will."

Masse unmittelbar verständlich gewesen wäre [1]. In beiden Fällen hat er unter den ihm zu Gebote stehenden Messiastiteln mit Bedacht denjenigen ausgewählt, mit welchem die Idee eines nationalen Königs am wenigsten, dagegen die einer überweltlichen Bestimmung am füglichsten zu verbinden war [2]. Nicht minder sind aber jene niederen, volkstümlichen Erwartungen, welche die Schriftgelehrten aus den Königspsalmen und Propheten herausgelesen hatten, auch auf der anderen Seite der Alternative verleugnet: dann nämlich, wenn Jesus die Kombination des danielischen Menschensohnes mit dem Messias erstmalig vollzogen haben sollte, weil für ihn eben der Menschensohn mehr bedeutete als der Davidsohn [3]. Um so schwerer fällt dagegen ein anderes unterscheidendes Moment ins Gewicht, das sich in solchem Falle ergibt, sofern Jesus, wenn der Menschensohn ein schon mehr oder weniger bekannter Titel war, sei es dem ganzen Volk, sei es wenigstens seinen Jüngern gegenüber seine Messiasgewissheit enthüllt hat; wenn dessen Sinn dagegen zunächst nur dem Red-

[1] So Baur, Hilgenfeld, Beyschlag, Renan, Wendt S. 427 f., Stapfer, Jésus pendant son ministère 1897, S. 308. Während nach Bousset, Die Religion des Judentums [2] 1906, S. 307 die Menschensohnidee keineswegs bloss in apokalyptisch gestimmten Kreisen gepflegt wurde, war der Grad ihrer Verbreitung nach Schmiedel 1898, S. 266 „kein so grosser", nach Dalman S. 197 f. 204. 210 f. und Hilgenfeld, zuletzt Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1899, S. 149 f. sogar nur auf engere Kreise beschränkt, wie denn auch „Menschensohn" kein gangbarer Messiastitel gewesen sei. Dagegen Fiebig S. 94 f.

[2] So Klöpper, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie' 1899, S. 161 f., Schürer, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu S. 17 f., Bousset S. 91, Monnier S. 82, auch Fiebig S. 115 f. 120 f., der nur mit diesem Hauptmotiv noch andere, unzulässige verbindet, wie dass der Titel Menschensohn den Messias mehr auf die Seite Gottes stelle. Das könnte man doch eher vom Titel Gottessohn vermuten.

[3] So Gess, Oehler, Usteri, Lipsius und Krop S. 98. Gerade im Interesse der Originalität Jesu haben sich Schleiermacher, Olshausen, Kling, Dorner, Neander, Weisse und Colani nicht in die Herleitung aus Dan finden wollen, und wendet letztlich Merx II, 2, S. 98 dagegen ein, dass „sonst Jesus nicht der geistig Gesunde gewesen wäre, der er war".

ner durchsichtig war, vielmehr verhüllen wollte[1]. Den letzteren Anschein gewinnt die Sache namentlich dann, wenn man sich an Mt hält und demgemäss annehmen muss, dass Jesus sich schon vor 16 13 Jüngern und andern Volksgenossen gegenüber als Menschensohn eingeführt, gleichwohl aber bisher nur selbst gewusst habe, was er damit meinte. So konnte man zu der, freilich den sonstigen Voraussetzungen des Mt zuwiderlaufenden (S. 73 f.), Annahme gelangen, dass die gänzlich ungewohnte Selbstbezeichnung auf so lange zur Verhüllung seiner Messiasansprüche gedient habe, bis es Jesu gefiel, durch die seinen Jüngern vorgelegte Entscheidungsfrage dieselben in beide Geheimnisse zugleich einzuweihen, in dasjenige seiner messianischen Person und in das andere, die in Rede stehende Terminologie betreffende[2]. Aber auch, wo man sich an Mc hält, ohne der Versuchung zu unterliegen, von den früheren Stellen aus, welche nur einfach vom Menschen zu handeln schienen, die späteren ausser Kraft zu setzen[3], hat die Verhüllungstheorie grosse Anziehungskraft ausgeübt. Man er-

[1] Schon Weisse, Wittichen, Weizsäcker, Colani, Hausrath, Hilgenfeld, Keil, B. Weiss, Ritschl, Mangold, Stalker, letztlich auch Kipp, Evangelische Kirchenzeitung 1904, S. 437 bis 445. 459—463 wollten in der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn eine verhüllende Absichtlichkeit finden; der Menschensohn sei ein Rätselwort gewesen, an dessen Deutung Jünger und Volk erst allmählich zur Erkenntniss der Messianität, und zwar gleich auch der eigentümlichen Form, in welcher Jesus dieselbe in Anspruch nahm, heranreifen sollten. Auch nach Dalman S. 213—216 gibt Jesus mit der fraglichen Selbstbezeichnung ein Rätsel auf, welches erst sein offenes Messiasbekenntnis lösen sollte.

[2] So Holsten, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1891 S. 28 f.

[3] So im Kampf wider die eschatologische Auffassung früher O. Cone (1893) und Rogers (1896). Neuerdings behauptet Wellhausen, Mc S. 68, der eigenste Begriff Jesu vom Menschensohn (= Mensch) komme nur in der 1. Hälfte des Evangeliums zum Ausdruck, während die 2. von dem „exochischen" Sinn beherrscht ist. Nach A. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums 1898, S. 75. Deutsche Literaturzeitung 1900, S. 1181 ist Mc 2 10. 28. Mt 8 20, 11 19. 12 32 einfach vom Menschen die Rede; den Menschensohn hat daraus nicht erst die Uebersetzung, sondern die Tradition gemacht.

schöpfte sich in Vermutungen über pädagogische, politische, religiöse Motive, von welchen sich Jesus habe leiten lassen, um seine Jünger, statt sie autoritativ darüber zu unterrichten, so weit zu bringen, dass die Einsicht in seine Messianität als gereifte Frucht vom Baum ihrer Erkenntnis zu pflücken war[1]. Anlass zu solchen Konstruktionen gab die unzweifelhafte Tatsache, dass Jesus in Bezug auf seine Messianität bis ganz zuletzt eine eigentümliche Zurückhaltung geübt hat[2]. Die Notwendigkeit eines solchen Verhaltens ergab sich aber doch ganz von selbst, wenn der Menschensohn der zukünftige Christus auf eschatologischem Grunde ist. Dann musste Jesus es Gott anheimstellen, wie und wann seine Messianität offenkundig werden sollte[3]; ohne Anlass zu verhängnisvoller Begriffsverwirrung und zu endlosen Missverständnissen zu geben, konnte sie nicht zum Streitobjekt einer gegenwärtigen Debatte zwischen ihm und seinen Gegnern gemacht werden[4]. Die ganze

[1] Schon nach Baur, C. Hase, Th. Keim schloss die Selbstbezeichnung als Menschensohn den stillen Vorbehalt in sich, die Messiaswürde in Anspruch zu nehmen: sie diente als mehr oder weniger durchsichtige Verhüllung der Messianität für eine absehbare Vorbereitungszeit. Daher der erzieherische Zweck der zunächst schleierhaften Selbstbezeichnung bei Harnack, Schwartzkopff, Ehlers, Schürer u. a. War der Titel schon bei J. P. Lange dazu bestimmt, Jesu messianisches Inkognito ebenso sehr zu schirmen, wie zu lüften, so besteht die Tugend des aus pädagogischen Motiven gewählten Ausdrucks vollends nach Fiebig S. 61 f. 100 f. 107 f. Protest. Monatshefte 1902, S. 434 f. eben darin, dass er missverständlich war und doch auch verstanden werden konnte. Gerade das lehnen aus begreiflichem Grunde ab Pfleiderer I, S. 662 f., Stärk, Protest. Monatshefte 1903, S. 159 f. und Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1903, S. 101 f.

[2] Gut spricht darüber Joh. Weiss, Die Predigt Jesu[2] S. 173 f.

[3] Piepenbring S. 31 f. 34.

[4] Vgl. Kaftan S. 36. Mit dieser Modifikation versehen wird die Auskunft Fiebigs 1904, S. 18 annehmbar, wenn er die Nötigung zur Zurückhaltung mit der Absicht Jesu, die landläufigen Messiasbegriffe zu korrigieren, in Verbindung bringt. Auch nach A. Schweitzer S. 280 „hat Jesus mit dem Ausdruck Menschensohn seine Messianität nicht verhüllt, geschweige denn umgebildet, sondern er hat damit in der einzig möglichen Weise von seiner Würde als von seiner Zukunft gesprochen".

Messiasfrage war dann ihrer Natur nach esoterisch, das Verbot davon weiter zu reden selbstverständlich geworden. Das ist das ganze „Messiasgeheimnis".

Sachliche und sprachliche Schwierigkeiten liegen somit in nicht geringer Zahl vor. Aber sie reichen nicht aus, um die Ungeschichtlichkeit des terminus „Menschensohn" im Munde Jesu zu erweisen. Es bleibt durchaus denkbar, dass das in seiner landläufigen Bedeutung „Mensch" allen verständliche Wort solche, die es öfters, zumal in auf Dan 7 13 weisenden Zusammenhängen, über seine Lippen kommen hörten, in ihm die dort signalisierte Gestalt, also den Messias, aber freilich nicht im landläufigen, sondern in einem ungewöhnlichen, für viele neuen Sinn erraten liess, zumal bei dem eigentümlich gesteigerten Nachdruck, womit Jesus es geltend machte.

Vielleicht stehen die Bestreiter des Messianismus Jesu, zu denen wir am Schlusse unserer Betrachtungen zurückkehren, bewusst oder unbewusst unter dem Eindruck einer bösen Vorahnung, die nicht ausbleiben kann, wo das Leben Jesu einer nüchteren Beurteilung unter dem ausschliesslichen und allbestimmenden Zeichen der Messianität erscheinen will. Man versuche es nur einmal, Klarheit darüber zu gewinnen, was hätte geschehen sollen, wenn es Jesu gegeben gewesen wäre, seine Messiasansprüche durchzusetzen, wenn Jerusalem „erkannt hätte, was zu seinem Heile dient" Lc 19 42, wenn der dort aufgenommene Kampf zum Sieg hinauszuführen und in einem Winkel des griechisch-römischen orbis terrarum eine Stätte für das Gottesreich zu gründen gewesen wäre. Schon Stalker hat sich die Frage vorgelegt: „Hätte wohl Jesus sich an die Spitze des Volks gestellt und eine neue Aera der Weltgeschichte, vollständig verschieden vom wirklichen Verlauf der Dinge, eröffnet? Bei diesen Fragen verlieren wir freilich sofort den festen Boden; aber kein nachdenkender Leser der Evangelien kann sich ihrer entschlagen"[1].

[1] Das Leben Jesu. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen, 1895. S. 100.

Unter dem gleichen Eindruck stehend meint Wilhelm Hess, Jesus „wäre in die grösste Verlegenheit geraten, wenn es ihm wirklich gelungen wäre, das Volk zu entfesseln und die Macht der Hierarchie zu brechen. Man kann sich unter dieser Voraussetzung auch mit der kühnsten Phantasie die Gestaltung der nächsten Zukunft nicht ausmalen[1]". Aber eben darum fällt für den mitten im römischen Machtbereich als Messias eines verachteten Volkes aufgetretenen Propheten von Nazareth die ganze Sorge um ein mit bestimmten Farben gezeichnetes, menschlichem Begreifen zugängliches Zukunftsprogramm hinweg. Geht der Messias ganz im Menschensohn auf, so verlegt sich seine Zukunft in die Wolken; sie wird sogar ihm selbst unvorstellbar, weil Sache „der eigensten Vollmacht des Vaters" Act 1 7. Dieser stellte Jesus wohl in demselben Masse alles resigniert anheim, als ihm der Druck der Wirklichkeit die Erkenntnis aufdrängte, dass Gottes Wege doch schliesslich nicht in der Richtung, wie sie der erste Ruf hatte verstehen lassen, wohl aber in einer entgegengesetzten, laufen werden. Dies die schmerzliche Errungenschaft der späteren Zeit, der allen menschlichen Willensregungen abgerungene Leidensgedanke! Als er Worte sprach wie zuerst Mc 8 31, zuletzt 14 36, da war es ihm wohl zuvor „wie ein Blitz durch die Seele gefahren, dass zweierlei sei, was der Sohn tun müsse und was der Vater tun werde"[2]. Jener muss seinen Beruf vollenden, fortkämpfen, als ob es zu siegen gelte; und doch hat dieser anderes beschlossen, und der Sohn ahnt das allmählich, er weiss es zuletzt. In dieser widerspruchsvollen, für einfach menschliches Befinden und Empfinden unerträglichen Lage ist das letzte „Leidensgeheimnis" zu suchen. Es erinnert an den Prophetenblick ins Dunkle, an den Schmerz eines Jeremia, das Verhängnis der Kassandra und ähnliche Typen des Altertums. Ludwig von Sybel hat es richtig empfun-

[1] Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung 1906, S. 92.

[2] Kaftan S. 22 f.

den: „Er musste schon an der Unlösbarkeit seiner besonderen Mission scheitern“ [1]). Aber hier herrscht eben nicht mehr das aus der Beobachtung menschlicher Hergänge gewonnene Urteil, für welches Kraft und Erfolg im graden Verhältnis zu einander stehen, sondern eine Art von übermenschlicher Logik, deren Kanon lautet: Sieg wäre Niederlage, also wird Niederlage Sieg sein. Diese jenseits gemeiner Erfahrbarkeit liegende „Weisheit Gottes“ beleuchtend, ging dem Messias auf seinem paradoxen Leidensweg das rettende Gestirn des danielischen Menschensohnes auf, der auf den Wolken kommt, weil ihn die Erde nicht ertragen kann. Echt sind und bleiben darum immer alle Menschensohnstellen, in welchen der leidende, aber vom Leiden einem ewigen Sieg entgegengeführte Messias so heisst. Und keine andere als diese Logik meint Paulus, wenn er nichts predigen will, als das Aergernis und die Torheit des Kreuzes; denn die göttliche Torheit ist weiser als alle Menschenvernunft 1 Kor 1 21—25. Mag er von Jesus so viel oder so wenig wissen als denkbar, sein Christus ist der Träger derjenigen göttlichen Schicksalsmacht, die aus Leiden Leben, aus Tod Triumph schafft. So hat der Messianismus Jesu die Gelegenheitsursache zur Entstehung einer ersten christlichen Theologie, einer Gottes- und Weltanschauung geliefert, die in seinem zeitlichen Untergang das zugkräftigste Anschauungsmaterial für ihre obersten Gedanken finden sollte [2]. Nachdem sie einmal diesen wesentlich Dienst geleistet hatte, ist die Messiasidee zurückgetreten und heute auf dem Wege, zu einer historisch allerdings wertvollen Erinnerung zu werden.

Einer, vielleicht als nicht allzu nahe vorzustellenden, Zukunft wird die Geschichte des Neuprotestantismus [3] unter dem

---

[1] Christliche Antike I, 1906, S. 14 f.

[2] In solchem Zusammenhang versteht sich wohl auch das angefochtene Schlusswort bei Wellhausen, Einleitung S. 115: „Der Eindruck seiner Laufbahn beruht darauf, dass sie nicht abgeschlossen, sondern jäh unterbrochen wurde, nachdem sie kaum begonnen hatte.“

[3] Vgl. für den Begriff desselben Tröltsch in dem oben (S. 19 f.) angeführten Sammelwerk „Die christliche Religion“, S. 266 f. 315 f. 372 f.

Gesichtspunkt einer religiösen Krisis und damit auch einer entscheidenden Wendung in der protestantischen Theologie erscheinen. Als eines der bezeichnendsten Symptome dieser Wendung wird die völlige Umwertung des Begriffes der Messianität gelten. An ihm orientiert war ja der ganze Weissagungsbeweis der alten Kirche und ist es heute noch jene im enger geschlossenen Kreis der Kirchengenossen alljährlich wiederkehrende Adventsstimmung, wie sie „der alten Väter" Warten auf das Heil andächtig nachempfindet „und was sie geprophezeit" nach dem Massstab der Erfüllung bemisst. Anders steht die Sache, wo ein moderner Luftzug das Bewusstsein der Gemeinde Richtung gebend berührt hat. „Am allerwenigsten — so bezeugt ihr ein sachverständiger praktischer Theolog — nimmt sie Anteil an Fragen wie die nach der Messianität oder dem Messiasbewusstsein Jesu. Man kann unsern Glauben an den Heiland nicht Messiasglauben nennen. Nur als ein Requisit der Judenmission findet sich der Messianismus noch in unserer Zeit vor. Und wenn wir im Religionsunterricht mit grosser Mühe und wenig Nutzen unseren Kindern den Christus-Messias erklären, müssen wir sie erst künstlich ins Judentum hineinversetzen." „Für unsere Gewissensstellung zu Jesus und unser religiöses Verhältnis zu Gott hat jedenfalls das Sohnesbewusstsein allein unmittelbar konstitutive Bedeutung." [1]

Besonders beachtenswert wegen der darin sich kundgebenden bewussten Emanzipation des historischen Gewissens von der religiösen Autorität ist die Sachlage aber gerade dann, wenn diese Ausschaltung des Artikels Messianismus aus dem Betrieb der populären Apologetik nicht bloss, sondern auch der systematischen Schultheologie darum keineswegs mit Verleugnung des geschichtlichen Tatbestandes verbunden erscheint. Nicht nur, dass Jesus sich als Messias wusste und seine Mission nach einem (nicht etwa: dem) überkommenen messianischen Schema beurteilte, wird anerkannt, sondern auch das

[1] W. Schulz. Protestantische Monatshefte 1906. S. 425. 443.

weitere, dass in seinem Bewusstsein unmittelbar und unlösbar eins war, was sich für die geschichtliche Analyse differenziert hat: theokratische und ethische Gottessohnschaft, d. h. ein überkommener Messianismus und jene schöpferische religiöse Originalität, die durch das Messiasbewusstsein nur ihre zeitgeschichtliche Prägung empfing (s. S. 17). Die Möglichkeit eines solchen Ineinander- und Zusammengehens beider Faktoren erbrachte der Begriff des Menschensohnes als des Christus futurus. Jesu Messianität bedeutet demnach sein Erleben Gottes, aus der Gegenwart in die Zukunft projiziert. Der Gottessohn entspricht der gegenwärtigen Erfahrung, der Menschensohn ist ein Postulat der Zukunft. Aber weder diese noch jene Auffassung des Messianismus verleiht seinem Träger Fittige, die ihn geradezu über die Sphäre der Menschheit und Menschengeschichte hinauszuheben vermöchten. Nicht auf Beseitigung des Messianismus aus der Geschichte, sondern auf die richtige Bestimmung seines Verhältnisses zu den an jene Ausdrücke anknüpfenden Gedankenreihen kommt es an. Es lässt sich zeigen, dass der Begriff des Menschensohnes von Haus aus den Bringer des Gottesreiches bezeichnet, wie der Begriff des Gottessohnes das unmittelbare und ungehemmte Erleben Gottes im Gemütsgrunde[1]. Derselbe, der sich, vom Gedanken des Reiches ausgehend, als das zur Verwirklichung desselben erwählte Organ wusste, fand zum Gedanken Gottes als des Vaters das ergänzende Gegenstück im eigenen Innern, welches sich dadurch zum Sohnesbewusstsein ausgestaltete und eben dies beides, Menschensohn und Gottessohn, bildet in untrennbarer, geschlossenster Einheit zusammengefasst den Messiasgedanken Jesu, der den „Judenmessias" hinter sich lässt, gleichwohl aber doch geschichtlich durch ihn bedingt und nur von alttestamentlichen und spätjüdischen Prämissen aus verständlich zu machen ist[2].

[1] E. J. Krop, Jezus, de „zoon van David"? De zoon des menschen. De zoon van God: Geloof en Vrijheid, 37, 1904, S. 434—445.

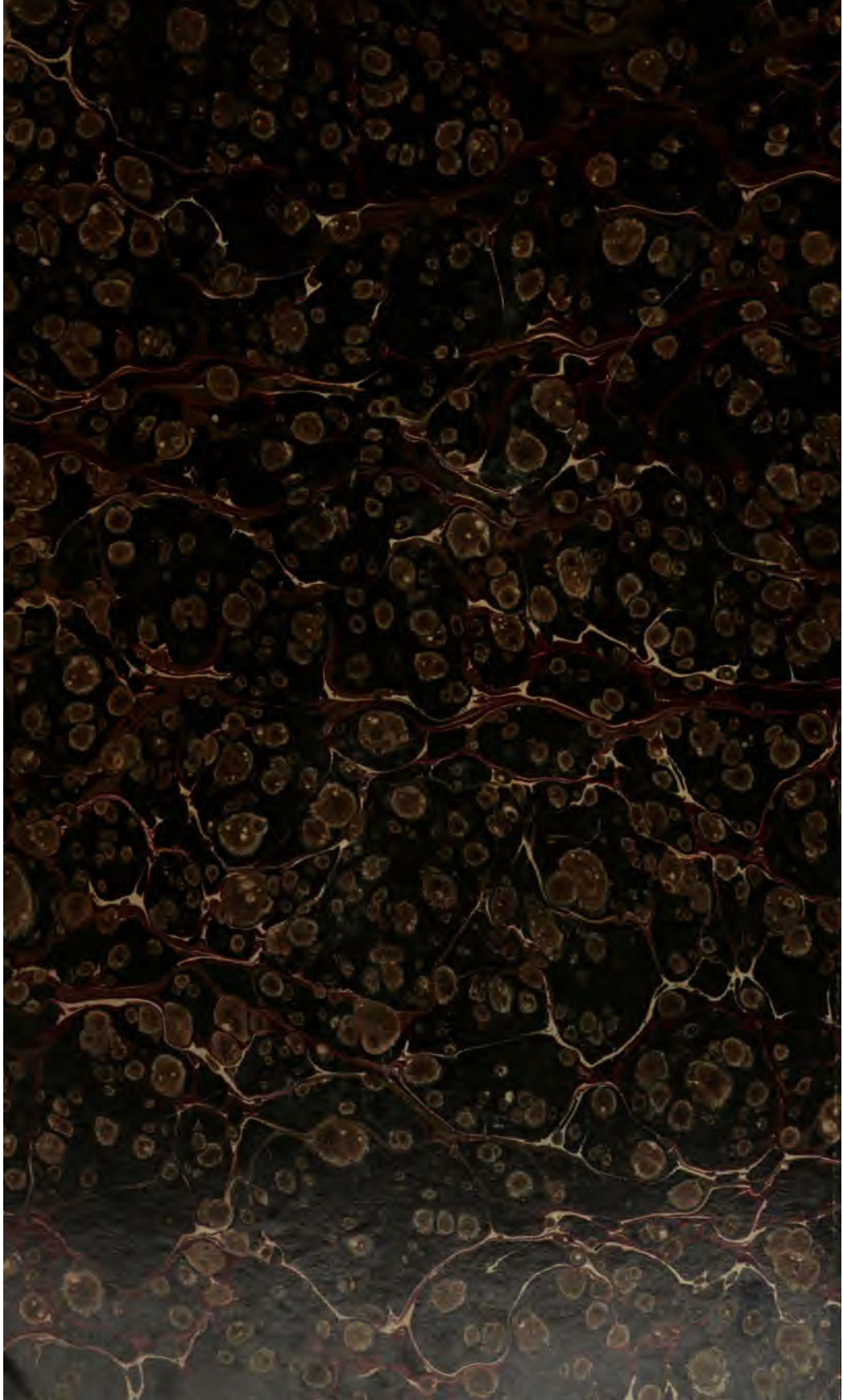
[2] Vgl. Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 281 f.

Am letzten Ende findet somit nur wieder der oft gehörte Satz Bestätigung, dass alle führenden Geister ein altes und ein neues zugleich repräsentieren und insofern der psychologisch-historischen Analyse ein widerspruchsvolles Rätsel zur Lösung stellen. Die alten Elemente bilden das Deckblatt, unter dessen Schutz die neuen Kräfte sich ans Licht wagen können, und diese letzteren zersprengen die alte Hülle ganz von selbst, ohne sie darum durchweg als hemmend zu empfinden und sofort abzutun[1]. Darum bekämpfen sich auf den grossen Wendepunkten der Geschichte nicht bloss die Anhänger des alten und die Vertreter des neuen Prinzips untereinander, sondern auch die letztern teilen sich wieder in solche, die für den neuen Wein, um ihn geniessbar zu finden, neue Schläuche fordern, und in solche, die den Nachgeschmack des alten Sauerteigs in der frischen Speise nicht missen wollen. Auch die Persönlichkeit Jesu fordert beiderlei Betrachtungsweisen heraus; sie ist jüdisch und überjüdisch zugleich[2]. Der Messias gehört auf jene, der religiös-sittliche Genius auf diese Seite. Aber nur nachgehende Reflexion schafft solche Trennung. Ganz ungeteilt nur aus Kraft des Genius lebt der Messias in seinem eigenen Wissen um sich selbst. Die geschichtlichen Zusammenhängen nachgehende Forschung erhebt die Frage nach dem Messias, die Andacht sucht von Haus aus ein höheres; selbst die kirchliche Praxis in Predigt, Unterricht und Seelsorge meidet bereits vielfach den Umweg über den Messianismus, und auch die geschichtliche Erkenntnis wird ihrem Gegenstand doch erst da vollkommen gerecht, wo sie ihn nicht bloss als

[1] Kölbing S. 35: „Bahnbrechende Persönlichkeiten, die das religiöse Leben zu einer neuen Epoche seines geschichtlichen Daseins emporführen, bringen den neuen Inhalt ihres religiösen Bewusstseins, gerade wenn es sich um Mitteilung ihrer religiösen Erkenntnis handelt, ganz überwiegend in den Vorstellungsformen und Gedankenbildungen der vergangenen Epoche zum Ausdruck, der ihr eigenes religiöses Werden und das religiöse Leben derer, in deren Mitte sie wirken, angehört. Sie können und wollen es nicht anders."

[2] Weitere Ausführung im Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I. S. 338—349.

Verwalter und Mehrer überkommener Güter, sondern auch als Schöpfer neuer Werte zu erfassen und zu werten weiss[1]. Aus dem Zusammenspiel beider Faktoren erwächst der modernen Theologie ihre neue Christologie. Kein namhafter protestantischer Theologe vertritt heute noch die Zweinaturenlehre der Symbole. Aber ihre Formeln lassen sich anwenden, wie wenn sie dazu geprägt worden wären, um das Verhältnis des jüdischen und des menschlichen Faktors in der persönlichen Einheit dessen darzustellen, der aus den Evangelien zu uns redet — der Messias und mehr als ein Messias, wie sein Vorläufer Johannes nach Mt 11 9 = Lc 7 26 ein Prophet und mehr als ein Prophet gewesen ist.

[1] Schürer S. 19 gibt zu, dass sich in der Predigt Jesu die zeitgeschichtliche Hülle noch stark geltend macht, weiss aber auch, „dass bei der Würdigung jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit nicht ihre Bedingtheit durch das alte zu betonen ist, sondern das schöpferische Neue, das sie gebracht hat".

DUE JUN 19 1922